Geschichte
der
neuern Philosophie
von
Kuno Fischer.

Jubiläumsausgabe.

Dritter Band.

Gottfried Wilhelm Leibniz.

Vierte Auflage.

Heidelberg.
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.
1902.

Gottfried Wilhelm Leibniz.

Leben, Werke und Lehre.

Von

Kuno Fischer.

Vierte Auflage.

Heidelberg.
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.
1902.

Inhaltsverzeichniß.

Erstes Buch.

Leibnizens Leben und Schriften.

Erstes Capitel.

Zweites Capitel.

Drittes Capitel.

Viertes Capitel.

Fünftes Capitel.

Sechstes Capitel.

Siebentes Capitel.

Achtes Capitel.

Neuntes Capitel.

Zehntes Capitel.

Elftes Capitel.

Zwölftes Capitel.

Dreizehntes Capitel.

Vierzehntes Capitel.

Fünfzehntes Capitel.

Zweites Buch.

Leibnizens Lehre.

Erstes Capitel.

Zweites Capitel.

Drittes Capitel.

Viertes Capitel.

Fünftes Capitel.

Sechstes Capitel.

Siebentes Capitel.

Achtes Capitel.

Neuntes Capitel.

Zehntes Capitel.

Elftes Capitel.

Zwölftes Capitel.

Dreizehntes Capitel.

Vierzehntes Capitel.

Drittes Buch.

Von Leibniz zu Kant.

Erstes Capitel.

Zweites Capitel.

Drittes Capitel.

Viertes Capitel.

Fünftes Capitel.

Sechstes Capitel.

Siebentes Capitel.

Achtes Capitel.

Neuntes Capitel.

Erstes Buch.

Leibnizens Leben und Schriften.

... Bildungsformen,
... eben da=
... klärung, die
... ützen ihre
... dieses Ver=
... m Stande
... Bildung;
... ialität und
... auszugleichen
... daß die leib=
... eine wirk=
... Maße besitzen
... insbesondere

... der in Spinoza
... rhaupt, welche

Erstes Capitel.

Leibnizens Geistesart und Bedeutung.

I. Gegensatz zu Spinoza.

Die auf das Princip der Individualität gegründete Weltanschauung, welche Leibniz einführt und dem Jahrhundert der Aufklärung mittheilt, findet in seiner Persönlichkeit eine ebenso deutliche, bis in die einzelnen Züge durchgebildete Darstellung, wie die entgegengesetzte Betrachtungsweise in Spinoza. Die charaktervolle Eigenthümlichkeit eines großen Denkers ist die Quelle und der Träger auch seiner Philosophie, das Band zwischen Leben und Lehre. Um diese verstehen zu lernen, giebt es keinen besseren Weg, als die Einsicht in die charakteristischen Grundzüge der Persönlichkeit des Philosophen. In Spinoza fand die rein dogmatische Philosophie in dem Gedanken der Alleinheit, in dem System der bloßen Causalität einen Abschluß, der sie beruhigte, aber zugleich gegen die in Religion und Philosophie herrschenden Vorstellungsweisen in einen ausschließenden Gegensatz brachte und den Philosophen selbst von dem Weltleben absonderte. Er ertrug diesen Gegensatz und führte ihn durch in einem völlig bedürfnißlosen, einsamen, der Erkenntniß allein gewidmeten Leben, welches dem Genuß und Besitz der gewöhnlichen Lebensgüter wie der öffentlichen Wirksamkeit mit ihrem Einfluß und ihrer Bedeutung gern entsagte. Alle Geltung, die man in amtlichen Würden und Wirkungskreisen gewinnt, hat Spinoza entbehrt, er nahm nicht den mindesten Theil an dem Wetteifer der Menschen in der großen Rennbahn der Welt, er hatte den Ehrgeiz nicht, den jener Wetteifer nährt und steigert; so blieb er frei von den menschlichen Schwächen und Kleinheiten, welche im Eigennutz wurzeln.

In allen diesen Punkten finden wir in Leibniz das sprechende Gegentheil des Spinoza: er durfte in Uebereinstimmung mit seinem System eine bewegte, allseitige, einflußreiche Thätigkeit auf der Welt-

bühne entfalten und sich eine Geltung in seinem Zeitalter erwerben, die ihn glänzend hervorhebt; aber verflochten mit seinen Neigungen in das Treiben der Welt, in den Wetteifer der menschlichen Dinge, ist sein Charakter auch den kleinen Leidenschaften und Schwächen nicht entgangen, dem Ehrgeiz und Eigennutz, die in den Reibungen des menschlichen Wetteifers sich nothwendig entzünden. Dies ist zwischen Spinoza und Leibniz der Gegensatz sowohl ihrer Systeme als Charaktere, daß dort das Große sich von dem Kleinen freimacht und in seiner Unabhängigkeit davon erscheint, hier dagegen ohne das Kleine nicht sein kann und auf das innigste mit demselben zusammenhängt.

Während Spinozas Lehre, ausschließend und starr in ihrer Haltung, den Typus der dogmatischen Philosophie vollendet, ist die leibnizische in der Unruhe des Fortschreitens und in einer Richtung begriffen, die schon dem Geiste der kritischen Philosophie zustrebt. Während Spinoza den geschichtlich gegebenen und anerkannten Systemen durchaus widerstreitet, ist Leibniz überall mit Bewußtsein darauf bedacht, die herrschenden Gegensätze auszugleichen und zu versöhnen. Die Entgegensetzung ist immer einseitig, die Vereinigung der Gegensätze ist immer allseitig oder strebt es zu sein. Dieses universalistische Streben ist dem Charakter des leibnizischen Denkens und Philosophirens eingeboren, es ist der Typus seiner Geistesart, die Grundform seiner geistigen Persönlichkeit. Die Einseitigkeit verhält sich ausschließend, verneinend, die Universalität dagegen anerkennend, die beschränkten Bildungsformen, wo sie dieselben findet, erweiternd und berichtigend: sie wirkt eben dadurch befreiend und aufklärend. Wir fordern von der Aufklärung, die ihren Begriff erfüllt, vor allem, daß sie erkläre; wir schätzen ihre Höhe nach der Höhe und dem Umfange, in welchem sie dieses Vermögen besitzt und ausübt. Die höchste Aufklärung müßte im Stande sein, alles zu erklären; sie wäre die allseitigste, universellste Bildung; der Grad der Aufklärung steigt mit dem Grade der Universalität und dieser mit dem Vermögen, entgegengesetzte Richtungen auszugleichen und zu versöhnen. Schon daraus läßt sich erkennen, daß die leibnizische Philosophie ihrer ganzen Anlage nach die Fähigkeit, eine wirkliche Aufklärung zu begründen, in einem weit höheren Maße besitzen wird, als die Systeme, welche ihr unmittelbar vorausgehen, insbesondere die Lehre Spinozas.

Der nächste Gegensatz, welchen Leibniz vorfindet und der in Spinoza gipfelt, betrifft die Verfassung der neueren Philosophie überhaupt, welche

die mechanische Erklärung der Dinge grundsätzlich den Systemen sowohl des classischen Alterthums als der Scholastik entgegenstellt und dadurch mit ihren eigenen geschichtlichen Voraussetzungen einen Bruch herbeiführt, der ihr die Anknüpfung unmöglich macht. Von diesem Gegensatz, den er frühzeitig erkennt, sucht Leibniz die Philosophie zu befreien; es ist, um die Sache in der allgemeinsten und umfassendsten Form auszusprechen, der Gegensatz zwischen dem System der Endursachen oder Zwecke und dem der wirkenden Ursachen, zwischen der Teleologie und Causalität. Leibniz setzt sich die Aufgabe, diese beiden Gesichtspunkte richtig zu vereinigen, während Spinoza sie getrennt und einander dergestalt entgegengesetzt hatte, daß die wirkenden Ursachen die alleinige Geltung haben sollten und die Endursachen gar keine. Hier haben wir den deutlichsten Einblick in das Verhältniß und den Gegensatz beider Philosophen. Es giebt zum durchgängigen Verständniß der Lehre Spinozas keine bessere Richtschnur, als die der Welterklärung bloß nach wirkenden Ursachen. Und auf der anderen Seite, um die leibnizische Lehre zu verstehen und zu würdigen, muß man sich die Ansicht, welche in der Erklärung der Dinge die Zweckursachen mit den mechanischen Ursachen vereinigen will, zum leitenden Gesichtspunkt dienen lassen. Die alleinige Geltung der wirkenden Ursachen im Gegensatze zu den Zweckursachen bestimmt durchgängig die Richtung Spinozas, die Uebereinstimmung beider bestimmt durchgängig die unseres Leibniz.

II. Universalistische Aufgaben und Pläne.

1. Der Universalismus in Philosophie, Religion und Politik.

Die Zweckbegriffe herrschen in der platonisch-aristotelischen und in der scholastischen Philosophie, sie werden bekämpft und zuletzt ganz entwerthet in der neueren Philosophie vor Leibniz. Indem nun Leibniz die Endursachen mit den wirkenden Ursachen zu vereinigen sucht, bezweckt er eine Reform der Philosophie, wodurch das Alterthum und die Scholastik wieder berechtigt und auf einer neuen Grundlage wiederhergestellt werden. Eine solche „Rehabilitation" ist in der Grundrichtung der leibnizischen Lehre angelegt und wird von ihr mit vollem Bewußtsein erstrebt; sie sucht ein System, welches jene großen geschichtlich ausgeprägten Gegensätze in sich überwindet, ausgleicht und versöhnt, eine von jeder Einseitigkeit, von jeder beschränkten und ausschließenden Denkweise freie, universell gesinnte Philosophie. Unter die Zweckbegriffe fallen die Moralbegriffe. Wenn es möglich ist, in der Natur

der Dinge die Zweckursachen mit den wirkenden Ursachen zu vereinigen, so sind damit auch die Grundlagen gefunden für eine natürliche Moral, eine natürliche Religion, eine natürliche Theologie. Denn die Theologie gründet sich auf die Religion, diese auf die moralischen Bedingungen der Welt, die als solche den Charakter zweckthätiger Kräfte haben.

Hier öffnet sich die Aussicht in einen neuen Gegensatz, den zu lösen und zu vermitteln Leibniz mit allem Ernst und aller Geschicklichkeit bemüht ist: wir meinen den Gegensatz der natürlichen Theologie und der geoffenbarten, der Philosophie und der Religion, der Vernunft und des Glaubens. Er sucht eine der Religion entsprechende Philosophie, einen der Vernunft conformen Glauben, ein vernunftgemäßes Christenthum, welches eben deshalb ein universelles, über den Widerstreit der Richtungen in Religion und Kirche erhabenes Christenthum ist. Nun ist das herrschende, positive Christenthum in die Gegensätze der Kirchen und Bekenntnisse getheilt; der römisch-katholischen Kirche steht die evangelische entgegen, und diese selbst zerfällt wieder in das lutherische und reformirte Bekenntniß. Auch hier bethätigt sich das harmonistische Streben unseres Philosophen. Wir sehen ihn Jahre lang eifrig bemüht, die großen kirchlichen Parteien zu vereinigen und eine kirchliche Gesammtheit herzustellen, ohne die inneren Glaubenseigenthümlichkeiten zu verletzen. Innerhalb der europäischen Christenheit, insbesondere der deutschen, arbeitet Leibniz für die Wiedervereinigung der katholischen und evangelischen Kirche; innerhalb der letzteren arbeitet er für die Vereinigung der lutherischen und reformirten: seine Ziele sind zuerst die Reunion der beiden großen, durch die Reformation getrennten Kirchengebiete, dann die Union der in sich gespaltenen evangelischen Kirche. Das Thema der Reunion ist die allgemeine christliche Kirche, die alle berechtigten Glaubensformen in sich vereinigt, das der Union die allgemeine evangelische Kirche. So ist es überall die universelle, umfassende, den Zwiespalt in sich ausgleichende Kirche, welche Leibniz im Sinn hat und aus dem gegebenen Material der geschichtlichen Gegensätze, die er vorfindet, verwirklichen möchte.

Vereinigung der entgegengesetzten Grundrichtungen in der Philosophie, Vereinigung zwischen Philosophie und Religion, Vereinigung der entgegengesetzten Grundrichtungen innerhalb der Religion sind die Ziele, die Leibniz verfolgt: es ist unter verschiedenen Formen dieselbe Grundaufgabe seiner universalistisch gerichteten Denkart. In allen diesen Bestrebungen nach Universalphilosophie, Universalreligion, Universal-

christenthum, Universalkirche, Universalprotestantismus erkennen wir verschiedene Zweige desselben Stammes. Gegen den größten Skeptiker seiner Zeit, Pierre Bayle, vertheidigt Leibniz die Uebereinstimmung zwischen Glauben und Vernunft, Religion und Philosophie; gegen Bossuet, den größten Theologen der damaligen katholischen Kirche, vertheidigt er die Reunion der Katholiken und Protestanten, wie er sie verstand, nämlich die christliche Universalkirche. Diese Ziele werden von der Richtung des Zeitalters begünstigt, welches vom dreißigjährigen Kriege und dem westfälischen Frieden herkommt und nun der toleranten Sinnesart wie den reconciliatorischen Bestrebungen sich zuneigt. Eine Menge Zeitverhältnisse einflußreicher und mächtiger Art sind so beschaffen, daß sie die religiösen und kirchlichen Gegensätze, wenn nicht versöhnen, doch abstumpfen. Selbst die Bekehrungen, die Uebertritte aus der evangelischen in die katholische Kirche, die wir häufig gerade bei einflußreichen Personen jener Zeit finden, stimmen die Bekehrten eher duldsam als fanatisch. In fürstlichen Ehen und Familien mischen sich vielfach die kirchlichen Gegensätze und gerathen dadurch schon in einen gültigen Wechselverkehr. Fast überall, wo Leibniz wirkt, findet er sich von Verhältnissen umgeben, die ausgleichend auf die verschiedenen und entgegengesetzten Religionsmeinungen einfließen. Dies gilt namentlich von den drei wichtigsten Orten seiner Laufbahn: Mainz, Hannover und Berlin. Sein lutherisches Bekenntniß hindert ihn nicht, in den Dienst eines katholischen Kirchenfürsten zu treten; er lebt in vertrautem Verkehr mit einem Staatsmanne, der sich von der lutherischen zur römischen Kirche bekehrt hat; in Hannover findet er ein lutherisches Land, regiert von einem katholischen Herzoge, der selbst dem Lutherthum abtrünnig geworden, sein Nachfolger ist lutherisch und dessen Gemahlin reformirt; in Berlin dagegen ist der Kurfürst reformirt und die Kurfürstin lutherisch. Es geht ein Zug kirchlicher Neutralisirung durch die Zeit, und eine Menge großer und kleiner Motive sind dabei thätig.

Auf dem Gebiete der Politik, wo wir Leibniz in einer sehr mannichfaltigen und hervorragenden Weise werden beschäftigt finden, haben seine Ideen und Pläne dieselbe harmonistische Richtung, als seine Bestrebungen in der Philosophie, Religion und Kirche. Was ihm als höchstes politisches Ziel vorschwebt, ist eine Harmonie der christlichen Völker Europas, ein Völkersystem, worin jede Nation die ihr eigenthümliche und durch die Natur der Dinge angewiesene Aufgabe ergreift und zu lösen strebt. Leibniz faßt dieses Ziel nicht in einem unbestimmten

Bilde, sondern in den concreten Zügen, die der geschichtlichen Lage des Zeitalters entsprechen; er erkennt in den gegebenen europäischen Verhältnissen genau die politischen Aufgaben und Probleme, er faßt die Fragen bestimmt und sucht die Mittel der Lösung immer in einer Richtung, welche die europäische Völkerharmonie nicht stört, sondern befördert. Neben der kirchlichen Harmonie der christlichen Völker steht in seinem Geist als ein ebenbürtiges Ziel die politische. Ueberall ist er bedacht auf die Lösung und Vereinigung der Gegensätze; überall, wo es sich um große praktische Fragen handelt, sucht er diese Lösung den gegebenen Verhältnissen anzupassen und die Form nach dem vorhandenen Material zu bestimmen.

Die geschichts- und entwickelungsfähigen Völker sind ihm die christlichen. Zwischen Christenthum und Islam ist eine Harmonie nicht möglich, vielmehr kann die Lösung der orientalischen Frage, die den Gegensatz der Cultur und Barbarei in sich schließt, nur durch den vollständigen Sieg der christlichen Mächte über die Türkei, durch die Ausbreitung der christlichen Civilisation im Orient geschehen. Wir werden sehen, wie Leibniz in dieser Rücksicht den Plan einer französischen Expedition nach Aegypten faßt und entwirft, in einem Zeitpunkte, wo die Ausführung dieser Idee den Frieden Europas hätte sichern und mit der orientalischen Frage zugleich die westeuropäische hätte lösen können. Immer ist Leibniz darauf bedacht, die großen politischen Zeitfragen in einen solchen Zusammenhang zu bringen, daß die Lösung der einen auch die der anderen bedingt und herbeiführt. Er verfährt nach einer politischen Grundidee, deren innerste Triebfeder wir kennen, und doch ist dieser systematische Denker in der Behandlung der brennenden Fragen nicht doctrinär, sondern staatsklug und gefügig. Auch diese Accommodation ist ein Zug im Dienst seiner harmonistischen Welt- und Lebensanschauung.

Es giebt zwei Bedingungen, welche die Eintracht des christlichen Europas gefährden: die immer bedrohliche Haltung einer nichtchristlichen, barbarischen Macht und das „exorbitante" Uebergewicht einer unter den christlichen Mächten, welche die anderen zu verschlingen droht: in der ersten Rücksicht ist die Türkei, in der zweiten ist Frankreich unter Ludwig XIV. die gefährliche, dem europäischen Völkerfrieden feindliche Macht. Daher liegen hier die beiden wichtigsten Zeitfragen, denen sich Leibniz als politischer Denker und Schriftsteller gegenüber sieht. Er will die christliche Universalherrschaft, den Untergang oder

wenigstens die völlige Ohnmacht der Türkei. Die orientalische Frage fällt ihm zusammen mit der großen Culturfrage der Welt, er faßt in dieser Rücksicht das Christenthum hauptsächlich von seiten des civilisatorischen Berufs und ist daher lebhaft interessirt für die Missionen der katholischen Kirche, namentlich die der Jesuiten in China. Man hat ihn deshalb von seiten des engherzigen Protestantismus für einen Freund der Jesuiten in einem ganz anderen Sinne verschrieen, als in welchem er es war; er sah in den Jesuiten, die er vertheidigte, nicht die Jünger Loyolas, die diplomatischen Beichtväter, die geschworenen Feinde des Protestantismus, sondern die muthigen Missionare des Christenthums, die Beförderer der Wissenschaft unter den zurückgebliebenen und barbarischen Völkern, die kühnen Reisenden, die zugleich vortreffliche Mathematiker, Astronomen und Sprachforscher waren. Auch den Protestanten empfiehlt Leibniz in derselben Absicht die Missionen, die Stiftung evangelischer Missionsschulen namentlich in Rußland, wo sich unter Peter dem Großen ein neuer, der europäischen Bildung günstiger Schauplatz eröffnet. Aber die größte Gefahr sieht er in einem französischen Universalreich, womit Ludwig XIV. Europa bedroht. Gegen die im Anschwellen begriffene französische Uebermacht vertheidigt Leibniz als einen schützenden Damm das europäische Gleichgewicht, gestützt auf den westfälischen Frieden. Dieses Gleichgewicht ist die nothwendige Bedingung zu einer richtigen und harmonischen Verfassung der europäischen Völkerfamilie; der eigentliche Schwerpunkt desselben liegt in der Mitte Europas, in dem deutschen Reich: daher ist die nothwendige Bedingung zur Erhaltung des Weltfriedens die äußere und innere Sicherheit des deutschen Reichs, das Gleichgewicht auch im Innern Deutschlands, das harmonische Zusammenwirken der kaiserlichen und fürstlichen Macht.

Hier haben wir in wenigen Zügen das politische System unseres Philosophen: die Idee einer europäischen Völkerharmonie nach den Bedingungen des Zeitalters. Schon aus diesen einfachen Grundzügen lassen sich die politischen Stellungen, welche Leibniz einnimmt, voraussehen: er wird zuerst alles aufbieten, den Frieden mit Frankreich zu erhalten, dann, nachdem die französische Gewalt- und Kriegspolitik alle Dämme durchbrochen, wird er als der entschiedenste Gegner Ludwigs XIV. hervortreten und zuletzt alles versuchen, den Krieg gegen Frankreich zu befördern. Er nimmt zuerst im Interesse der deutschen Sicherheit und des europäischen Friedens eine vermittelnde Stellung

zwischen dem Kaiser und Ludwig XIV., er ist zuletzt einer der eifrigsten Wortführer der kaiserlich-österreichischen Interessen. Er will den Weltfrieden und stimmt in dieser Richtung überein mit den Ideen des Abbé St. Pierre. In seinem Universalgeiste war stets die Idee des Ganzen gegenwärtig als einer alles umfassenden, ordnenden, erhaltenden Weltharmonie. Diese Idee mußte er den Bedingungen der religiösen, kirchlichen und politischen Zeitlage anpassen und darum in nothgedrungene und abgeschwächte Formen fassen. Aber selbst für die schwache Form war das Zeitalter nicht stark genug. Die Idee des Ganzen, der großen vaterländischen Gemeinschaft war ihm abhanden gekommen und praktisch völlig unwirksam geworden, die Particularinteressen hatten die Oberhand gewonnen und mit ihrem eigennützigen Treiben einen Weltzustand herbeigeführt, der schon die Spuren des Verderbens an sich trug; Leibniz erkannte diese Vorzeichen und sah die abschüssige Bahn, auf der das alte Europa dem Untergange entgegenging. Was die Geister zu allen Zeiten prophetisch macht, ist ihre der Masse überlegene und tiefe Einsicht in die Grundübel des vorhandenen Weltzustandes. Unser Philosoph hatte die große Voraussicht, daß Europas Zukunft von einer allgemeinen Revolution bedroht sei, wenn nicht von innen heraus eine Umwandlung der politischen Denkweise, eine gemeinnützige Erhebung der Interessen bewirkt werden könne, die das wuchernde Umsichgreifen der schlechten Sonderbestrebungen, das ganze System des politischen Egoismus noch bei Zeiten hindere. „Ich finde", sagt er in einer Stelle seiner bedeutendsten Schrift, „daß Meinungen, die an eine gewisse Zügellosigkeit grenzen, alles für die allgemeine Revolution, von welcher Europa bedroht ist, vorbereiten und daß sie vollends zerstören, was in der Welt von jenen großherzigen Gefühlen der alten Griechen und Römer noch übrig geblieben ist, welche die Liebe zum Vaterlande und die Sorge für die Nachwelt dem Besitz und selbst dem Leben vorzogen. Jene «public spirits», wie sie die Engländer nennen, nehmen außerordentlich ab, sie sind nicht mehr Mode und werden immer mehr aufhören, wenn sie nicht länger durch die wahre Moral und Religion, welche die natürliche Vernunft selbst uns lehrt, unterstützt werden. Man spottet über die Liebe zum Vaterlande und macht diejenigen lächerlich, welche für das Allgemeine Sorge tragen. Wenn irgend ein wohlgesinnter Mensch davon spricht, was die Nachwelt sagen werde, so antwortet man: alors comme alors! Wenn sich diese epidemische Geisteskrankheit noch heilen läßt, so wird man den Uebeln vielleicht vorbeugen können;

doch wenn sie immer zunimmt, so wird die Vorsehung die Menschen durch die Revolution selbst, welche daraus entstehen muß, bessern, denn wie auch die Dinge kommen mögen, so werden sie im Ganzen sich stets zum Besten wenden."

2. Der wissenschaftliche Universalismus. Die Universalschrift.

Von den Systemen der Philosophie verbreitet sich dieser universelle, stets vermittelnde und aufklärende Geist über die Zustände der Religionen, Staaten, Völker und Welttheile. Der Horizont seiner Ideen umfaßt ein weites Reich der Geschichte und verknüpft die ferne Vergangenheit mit der fernen Zukunft. Er versöhnt den Aristoteles mit Descartes, er begründet eine Epoche, die der kritischen Philosophie zustrebt, er hegt schon das Vorgefühl einer europäischen Revolution. Er ist in Wahrheit, wie nach seinem Ausspruche seine Monaden: «chargé du passé et gros de l'avenir».

Aber am lebendigsten ist seine Thätigkeit, am glücklichsten sind seine Erfolge in dem ihm vertrauten und einheimischen Elemente der Wissenschaft selbst. Leibniz ist im vollen Sinne des Worts ein Universalgenie der Wissenschaft. Eine solche Fülle und Genialität des Wissens war seit Aristoteles nicht mehr in einem einzigen Kopfe vereinigt. Seine Berufswissenschaft ist die Jurisprudenz, die er mit methodischem Geiste fortzubilden sucht; seine Herrschaft hat er in der Philosophie, deren Vergangenheit er kennt und bemeistert, deren neue Richtung er für ein Jahrhundert entscheidet. Physik, Mechanik, Mathematik treibt er mit dem glücklichsten und erfolgreichsten Eifer, sein Geist erscheint diesen Wissenschaften wie angepaßt, er ist in ihnen nicht bloß einheimisch, sondern erfinderisch thätig. Die Physik empfängt von ihm neue Grundlagen, in der Mechanik streitet er mit Descartes über das Kräftemaß, in der Mathematik kämpft er mit Newton um die Erfindung der Differentialmethode, und selbst wenn seine Unabhängigkeit in diesem Punkte nicht so gesichert wäre, wie sie es in der That ist, so steht doch so viel bei allen, auch den Gegnern, fest: daß Leibniz, der erste Philosoph und Metaphysiker seiner Zeit, zugleich nach Newton deren erster Mathematiker war. Genug, daß er mit einem Newton um die Priorität einer der größten mathematischen Erfindungen streiten durfte, daß es überhaupt fraglich sein konnte, wer von diesen beiden der Ueberlegene war: Newton oder Leibniz!

Jurist, Philosoph, Physiker, Mathematiker ersten Ranges, ist Leibniz zugleich Diplomat, Publicist, Politiker, Geschichtschreiber, Bibliothekar.

In Hannover beschäftigen ihn gleichzeitig Bergbau, Geologie, Nationalökonomie, Münzwesen und Staatsschriften im Interesse seines Fürsten. In allen Stücken ist er selbstthätig, durchdringend, erfinderisch. Er ist buchstäblich überall und, was ihn am meisten auszeichnet, er ist überall derselbe philosophische, auch in der Zerstreuung gesammelte und seiner selbst mächtige Kopf. Was er angreift, befruchtet er mit neuen Ideen; selbst das Kleinste weiß er durch die Art seiner Betrachtung bedeutend und interessant zu machen, er behandelt die verschiedenartigsten Gegenstände, ohne sich zu verlieren; er zersplittert seine Thätigkeit, aber jeder Splitter trägt die Form seines Geistes.

Auch seine organisatorischen Pläne sind auf dem Gebiete der Wissenschaft erfolgreicher als auf dem der Politik nnd Kirche. Organisiren heißt ordnen, vereinigen, die einzelnen Theile mit der Idee ihres Ganzen durchdringen und in Mittel für den Gesammtzweck verwandeln. Die Wissenschaften organisiren heißt ihre Schätze sammeln, ihre litterarischen Ergebnisse zu allseitiger Verwerthung so vollständig als möglich anlegen und ordnen, ihre Kräfte vereinigen, damit im lebendigen Wechselverkehre die verschiedenen Wissenschaften sich gegenseitig austauschen, ergänzen, befruchten und eben dadurch ihre Fortschritte und ihre Fortpflanzung beschleunigen. Die umfassenden Sammlungen der Bücher und Schriften und die zur Beförderung der Wissenschaften organisirte Vereinigung der ersten Gelehrten jedes Fachs, Bibliotheken und Akademien sind die nothwendigen Mittel, um die Wissenschaften in ein Ganzes zu fassen und gleichsam ein wissenschaftliches Universum zu gründen. Diesen Einrichtungen widmet Leibniz seinen nachhaltigsten Eifer und seine ganze Betriebsamkeit. Bibliothekar in Hannover und Wolfenbüttel, wird er der Gründer und Präsident der ersten deutschen Akademie in Berlin. Seine letzten Lebensjahre sind mit der Leitung dieser Akademie und mit den Entwürfen für andere beschäftigt. In allen Wissenschaften einheimisch, mit allen bedeutenden Gelehrten in persönlicher Verbindung, ist Leibniz ganz der Mann, um Akademien zu gründen und zu regieren. Friedrich der Große sagte von ihm: „er stellte für sich allein eine Akademie vor". Er giebt den Antrieb und Plan für die Gründung der Akademien von Dresden, Wien und Petersburg. In Rom faßt er die verwegene Idee, durch Einführung der naturwissenschaftlichen Studien die italienischen Klöster in akademische Filiale zu verwandeln. Es sind nicht bloß Gelehrtenversammlungen, die über wissenschaftliche Dinge verhandeln, sondern in Wahr-

heit Gelehrtenrepubliken, wissenschaftliche Staaten, die Leibniz im größten Maßstabe beabsichtigt. Am meisten bedenkt er die geschichts- und naturwissenschaftlichen Fächer, die den praktischen Nutzen für sich haben. In seinem Entwurfe für Wien verbindet er mit der Akademie zugleich Theater aus dem Reiche der Natur und Kunst, dazu ein System von Anstalten, die als Mittel oder Gegenstand der wissenschaftlichen Beobachtung dienen: Bibliotheken mit besonderer Rücksicht auf die neue werthvolle Literatur, Kabinete für Münzen, Modelle, Antiken und Maschinen, Sternwarte und Laboratorium, mineralogische und botanische Sammlungen, mit einem Worte den ganzen Haushalt einer umfassenden und wohleingerichteten Gelehrtenrepublik. Hier sollen die Ergebnisse aller gegenwärtigen Forschungen geprüft, festgestellt und encyklopädisch mitgetheilt werden. Diese encyklopädische Umfassung bildet eine Hauptaufgabe der Akademie. Auf diesem Wege soll die Wissenschaft aus den Einzeluntersuchungen der Gelehrten allmählich in den Zustand öffentlicher Bildung und die Wahrheit in Gemeingut verwandelt werden.

Aber zu einem Universum der Wissenschaften gehört vor allem auch ein Universalmittel des wissenschaftlichen Verkehrs, der allgemeinsten, ungehemmten Mittheilung und Verbreitung der Gedanken. Der Welthandel fordert ein allgemein gültiges Maß der Werthe, eine Art Weltgeld. Die Werthe, mit denen die Wissenschaft handelt, sind ihre Gedanken und Begriffe, das Mittel ihres Verkehrs ist die Schrift, die mittheilbaren und verständlichen Zeichen ihrer Gedanken, diese sind im wissenschaftlichen Verkehre, wie das Geld im Handel. Gäbe es bloß solche Zahlungsmittel, deren Werth und Brauchbarkeit jenseits der jedesmaligen Landesgrenze aufhörte, so wäre der Welthandel unmöglich oder wenigstens außerordentlich schwerfällig. Einer ähnlichen Hemmung begegnet der wissenschaftliche Großhandel, den Leibniz befördern und von seinen natürlichen Schranken befreien möchte. Das wissenschaftliche Verkehrsmittel ist die Schrift. Was sie in Umlauf setzt, sind die Worte als Zeichen der Gedanken, die sprachlichen Ausdrücke, die nur so weit reichen und gelten, als das Verständniß der Sprachen, deren Tragweite eingeschränkt wird durch die Grenzen der Völker. Bei den natürlichen Schranken, denen sie unterliegen, bei der Schwierigkeit, erlernt zu werden, bei der Vieldeutigkeit und Dunkelheit der Worte sind die Sprachen weder ein allgemein gültiges noch auch ein sicheres Mittel zur Verbreitung und Verwerthung der wissenschaftlichen Begriffe. Die

Wortschrift ist darum jenes Universalmittel nicht, welches der ungehemmte Universalverkehr der Wissenschaften bedarf. Giebt es ein solches Mittel? Die Frage ist, ob sich statt der indirecten Wortschrift eine directe Gedankenschrift erfinden läßt, die den Umweg durch die Sprache vermeidet und also einen wissenschaftlichen Verkehr möglich macht, der alle Schwierigkeiten und Hemmungen des sprachlichen Verständnisses umgeht, und dessen Mittheilungen jedem Denkenden ohne Weiteres einleuchten? Eine solche Schrift, welche unmittelbar die Begriffe der Dinge ausdrückt, wäre eine Art Gedankenhieroglyphik, eine wirkliche «signatura rerum», welche die Alten in den symbolischen Zahlen der Pythagoreer gesucht und von der später die Kabbalisten viel geträumt haben. Man fabelt von einer Sprache, die nicht unsere Vorstellungen der Dinge, sondern die Natur der Dinge selbst ausdrücke. Eine solche „Natursprache", wie Jacob Böhme sie nennt, war nach der Sage die der ersten Menschen, die «lingua adamica», die in unmittelbarer Ueberlieferung von Gott selbst herrühren sollte.

Hier handelt es sich nicht um die Erfindung einer solchen wunderbaren Sprache, sondern um eine Schrift, die statt des Wortes oder des Zeichens der Gedanken die Gedanken selbst bezeichnet. Wenn eine solche Schrift erfunden werden könnte, so würden, wie es scheint, für den wissenschaftlichen Ideenverkehr die Sprachgrenzen der Völker keine Hindernisse mehr sein, dann wäre der Ausdruck der menschlichen Wissenschaften eben so universell wie diese selbst, und die Weltweisheit ließe sich in einer Weltschrift oder Pasigraphie ausmachen und fortbilden. Die Mathematik besitzt schon in ihren arithmetischen und algebraischen Zeichen eine solche Gedankenschrift. Warum sollte nicht die gesammte menschliche Wissenschaft sich eben so unabhängig von den besonderen Volkssprachen mittheilen lassen, wie die Mathematik? Die Aufgabe einer Weltschrift ist gelöst, sobald die Wissenschaften alle das Beispiel der Mathematik nachahmen und Charaktere gefunden werden können, die alle Begriffe so genau bezeichnen, wie die arithmetischen und algebraischen Zeichen die Größen und deren Verhältnisse. Dann werden sich die wissenschaftlichen Wahrheiten insgesammt ebenso verständlich ausdrücken, ebenso genau beaufsichtigen und gleichsam nachrechnen lassen, wie die mathematischen. Man müßte die einfachsten, elementaren Begriffe, gleichsam „das Gedankenalphabet" auffinden und für dieses Alphabet allgemein gültige Charaktere bestimmen, die dann, wie sie zusammengesetzt werden, zusammengesetzte Begriffe, Urtheile, Schlüsse darstellen und auf

diese Art den Gang des wissenschaftlichen Verfahrens bezeichnen können. Die Erfindung einer solchen allgemeinen Charakteristik gehört zu den frühesten Entwürfen, die Leibniz gefaßt hat, und beschäftigt ihn als ein Lieblingsplan durch sein ganzes Leben. Hier interessirt uns die Idee, eine Weltschrift zu erfinden, um die Wortschrift aus dem wissenschaftlichen Großhandel zu verdrängen, als einer der deutlichsten Beweise, wie weit dieser universelle Geist seine Entwürfe ausdehnte. Es war ein Versuch, der immer von neuem seine Erfindungskraft reizte.

3. Die erfinderische Selbstbelehrung.

Zu dieser universalistischen Geistesrichtung und Arbeit mußten die intellectuellen Anlagen und Gesinnungen des Mannes so beschaffen sein, daß er in die verschiedensten Dinge sich schnell und leicht hineinleben konnte und das Bedürfniß nach einer solchen inneren Ausbreitung empfand. Einen unersättlichen Wissensdurst, der ihn für alles interessirt, verbindet Leibniz mit einem durchdringenden Verstande, der alles untersucht. Was er von außen empfängt, wird zugleich von ihm selbst durchdacht und in sein selbsterworbenes Eigenthum verwandelt. Er lernt von anderen, indem er sich selbst belehrt. Alles Lernen wird in ihm Selbstbelehrung: er ist ein gelehrter Polyhistor und zugleich ein vollkommener Autodidakt. Die Bildungsstoffe, die er mit Bienenfleiß einsammelt, werden in seinem Geist fruchtbare Keime neuer Ideen, die er mit der erfinderischen Kraft des Selbstdenkers entwickelt. Untersuchen und erfinden ist sein Bedürfniß und Talent. Dieses Bedürfniß zu befriedigen, ist ihm ebenso leicht als nothwendig. Ihm macht die Natur unmöglich, was den meisten von Natur am bequemsten und leichtesten wird: zu lernen ohne zu untersuchen. Er sagt von sich selbst: „wenige sind meiner Art, alles Leichte wird mir schwer, alles Schwere dagegen leicht".

4. Toleranz. Abneigung wider Polemik und Sectengeist.

Auf seine Selbstbildung vor allem bedacht, versteht es Leibniz, überall zu gewinnen, und wie es in seinen Augen nichts völlig Verkehrtes und Falsches giebt, so findet er bei allen etwas, woraus er Nutzen ziehen kann, ohne sich um ihre Fehler zu kümmern. Er ist zu lernbegierig, zu sehr mit den eigenen Ideen beschäftigt, zu erfinderisch in die Sache vertieft, um kritisch gegen andere zu sein. Seine Geistesfülle macht ihn gleichgültig gegen fremde Mängel; der eigene Vortheil, den er überall sucht, läßt ihn die Nachtheile anderer übersehen, und wenn er sie bemerkt, so urtheilt er schonend, wie der überlegene Geist über den befangenen,

wie der Große über das Kleine, das selbst bei seinen Schwächen und Mängeln nicht ganz unfruchtbar und nutzlos sein darf. Diese Milde des Urtheils, die leicht einem Mangel an kritischem Scharfblick gleichkommt, bildet in seinem Charakter einen hervorstechenden Zug, der ihn von Lessing unterscheidet und mit Goethen vergleichen läßt, bei dem eine ähnliche Urtheilsweise aus einer ähnlichen Gemüthsverfassung hervorging. Die großen Genies sind selten strenge Censoren. Sie sind zuviel mit sich selbst beschäftigt, um auf die Werke anderer nachdrücklich einzugehen, und neben der universalistischen Denkweise, die nichts ganz ausschließen möchte, ist es zugleich ein großartiger Egoismus, der diese Genies gegen andere mild macht und ihren Tadel besänftigt. Sie haben es, wie die Könige, leicht, liebenswürdig zu sein. Leibniz sagt in einem seiner Selbstbekenntnisse: „Ich verachte fast nichts, und niemand ist weniger kritisch als ich. Es klingt wunderbar: ich billige fast alles, was ich lese, denn ich weiß wohl, wie verschieden die Dinge gefaßt werden können, und so begegnet mir, während ich lese, vieles, was den Schriftsteller in Schutz nimmt oder vertheidigt. Daher geschieht es selten, daß mir bei der Lectüre etwas mißfällt, obwohl mir das eine mehr, das andere weniger zusagt. Mein Gemüth ist von Natur so gestimmt, daß ich in den Schriften anderer lieber den eigenen Nutzen, als die fremden Mängel verfolge. Es ist meine Sache nicht, Streitschriften zu suchen und zu lesen."

Mild gegen fremde Fehler, ist er duldsam gegen fremde Meinungen. Diese Toleranz ist bei ihm nicht eine überlegte Pflicht, was sie in der Schule der Aufklärung wurde, auch nicht, was sie bei vielen war, eine Gleichgültigkeit, die dem Kampfe der Meinungen gern aus dem Wege geht, sondern ein wirkliches Talent, eine natürliche Eigenschaft, die ihn im Streite mit fremden Ideen niemals verläßt. Nur der verstockte, ausschließende, beschränkte Parteigeist ist ihm zuwider. Es giebt nichts, das dem Universalgeist, dem vermittelnden Denker, dem toleranten Charakter mehr widerstrebt, als die Secte, die sich gegen jede Entwicklung sträubt, welche über die gewöhnliche Grenze hinausgeht. Secten können sein und geduldet werden, aber sie sollen nicht herrschen. Wo Secten herrschen, stockt das geistige Leben. Darum erscheint die Macht des Sectengeistes dem Philosophen mit Recht als der schlimmste Feind des Fortschritts und der Bildung, der ihm am widrigsten da auffällt, wo er am wenigsten sein sollte, in der Wissenschaft und in der Religion. In den zünftigen Philosophenschulen seiner Zeit, namentlich in den zur

Secte erstarrten Cartesianern, die den Geist der freien Forschung unter die Worte des Meisters gefangen nahmen, trat unserem Leibniz die Hemmung der Wissenschaft eben so fühlbar entgegen, wie in den herrschenden Religionsparteien die Hemmung des wahren und vernunftgemäßen Christenthums. Es ist das Geringste, daß unter dem Sectenzwange die Geister beschränkt werden und die wissenschaftliche Liebe zur Wahrheit einbüßen; die Erfahrung lehrt, daß leicht auch die moralischen Gesinnungen unter dieser Herrschaft verderben und in der Sectenpolitik aus der Verleumdung und Unredlichkeit eine Tugend gemacht wird. Dies gilt von den öffentlichen Parteien jeglicher Richtung so gut als von der letzten literarischen Kameradschaft. Die Abneigung gegen diesen starren, unfruchtbaren, unsittlichen Geist, welchen der Sectenzwang unvermeidlich mit sich führt, liegt in dem Selbstgefühle echter Aufklärung begründet und äußert sich in Leibniz eben so lebhaft wie in Lessing. Sie bildet gleichsam eine Familienähnlichkeit in diesen beiden größten Charakteren unserer Aufklärung. Und wenn in dem Leben beider ein tragisches Motiv gesucht werden darf, so ist es eben der Gegensatz ihres Universalgeistes gegen die Herrschaft der Secten, wo sie sich immer geltend macht; so ist es dieser Conflict, den Leibniz mit aller Milde und klugen Vorsicht nicht vermeiden konnte, den Lessing muthiger durchgekämpft hat, und den beide bitter genug empfinden mußten. Am Ende ihres den größten Aufgaben gewidmeten Lebens standen sie einsam und fast verlassen, weil sie dem Sectengeiste verdächtig waren. Bei den Protestanten galt Leibniz bald für einen Convertiten des Katholicismus, bald für einen Freund der Jesuiten; und die Jesuiten, weil ihnen die oft versuchte Bekehrung nicht gelang, nannten ihn einen „Indifferentisten"; zuletzt kamen beide überein, daß Leibniz ein Ungläubiger sei. Man erzählt, daß auf einer lutherischen Kanzel der Name Leibniz in das plattdeutsche „Lövenix" verwandelt wurde, welches so viel als „Glaubt nichts" sagen will. Noch im Tode verfolgte ihn der erboste Sectengeist. Er hatte während seines Lebens zu wenig Beweise kirchlicher Frömmigkeit gegeben, darum versagte man dem Todten die gewöhnlichen Zeichen der Theilnahme und die letzten religiösen Gebräuche. Er wurde ohne Ehrenbezeugungen begraben, kein Geistlicher folgte dem Sarge.

5. Die heitere Lebensanschauung und der persönliche Nutzen.

Indessen jenes tragische Moment wiegt in dem Leben unseres Leibniz nicht schwer; es trat zu spät ein, um den durch eine glückliche

und reiche Welterfahrung gereiften Charakter zu verstimmen oder gar zu verbittern. Die Harmonie der Weltordnung, dieser innerste Gedanke seines Systems und seines Lebens, war ihm stets gegenwärtig; er wußte, daß die peinlichen Widersprüche, die uns im Augenblicke beunruhigen, nur vorübergehende Mißtöne sind, welche den großen Einklang der Dinge nicht stören. Er liebte überhaupt die tragischen Conflicte nicht. Seine Weltanschauung war dem Geiste des Humors verwandt, denn sie war glücklich, und eine glückliche Ruhe bildete den Grundton seiner Gemüthsstimmung. Er erkannte in dem Zusammenhange der Dinge eine ewige Nothwendigkeit, und seine Empfindungsweise stimmte mit dieser Vorstellung überein: dies ist ein Charakterzug des echten Weisen, den er mit Spinoza gemein hat, aber das Weltgesetz offenbarte sich seinem Geiste nicht in der ewigen Vernichtung, sondern in der ewigen Erhaltung der Dinge; die Weltordnung bestand nach seinem eigenen schönen Ausdruck in einer „glücklichen, heiteren Nothwendigkeit", weil sie den Einzelwesen das freie Spiel ihrer Kräfte und das frohe Selbstgefühl ihres Daseins gönnt und einräumt. Ihm erschien die Nothwendigkeit „mit Grazie umzogen", sie glich einer günstig gesinnten Gottheit, während sie bei Spinoza das Ansehen des gefühllosen und blinden Schicksals hatte, welches alle Dinge gleichmäßig niedermäht; er war, wie er es bei der Wahl der eigenen Grabschrift aussprach, von der Ueberzeugung erfüllt, daß nichts in der Natur der Dinge verloren gehe. Dieser Anblick einer glücklichen Weltordnung, welche dem Menschen Genüge leistet, mußte die Seele des Philosophen zugleich erheben und erheitern. Er durfte den Ernst der Weisheit mit einem zufriedenen Selbstgefühle und einem heiteren Weltgenusse vereinigen. Und Leibniz verstand diese große Kunst des Lebens. Alles menschliche Wissen richtete er vereinigt auf die Erkenntniß der ewigen Wahrheit. Ohne diese ernste Beziehung galt ihm der Wissensreichthum für ein vergängliches Gut von sehr beschränktem Werthe. Alle Welterfahrung, Weltkenntniß und Büchergelehrsamkeit, wenn sie nicht durchdrungen ist vom Geiste der Philosophie, verglich Leibniz vortrefflich mit einer Beschreibung der Stadt London, die nur so lange nützt, als man sich darin aufhält. Das menschliche Leben zu veredeln, galt ihm als der höchste Zweck der Wissenschaft und der Kunst. Er begriff die ernste Bedeutung des Theaters und der Komödie. Als in Paris am Ende des siebzehnten Jahrhunderts ein heftiger Kampf von Seiten der Theologen gegen die Bühne geführt wurde, weil ein Theatiner die Schauspieler zu den

Sacramenten zulassen wollte, vertheidigte Leibniz die Künstler in einem beißenden Epigramm, welches den «docteurs anticomédiens» gewidmet war. „Wißt ihr wohl", ruft er den Zeloten zu, „daß in unserem Jahrhundert ein Molière so gut als ihr die Menschen erbauen darf? Das Laster fühlt den scharfen Spott des Dichters und geht in sich. Um Frankreich zu reformiren, braucht man entweder die Komödie oder die Dragonaden!"

Aber das Große in der Welt ist nie ohne das Kleine, am wenigsten in der menschlichen Individualität, und gerade in der charaktervollen Eigenthümlichkeit sind die hervorragenden Tugenden stets von den verwandten Schwächen begleitet. Wir wollen diese Schattenseiten in dem Charakterbilde unseres Philosophen nicht übersehen. Jener großartige Eigennutz, der unseren Leibniz in seinem freien und erfinderischen Bildungsgange leitet, der überall auf den eigenen Gewinn bedacht ist und die fremden Mängel darüber fast vergißt, verkleinert sich im praktischen Leben hie und da zu einem persönlichen Interesse, welches bisweilen einem kleinen Eigennutze gleichkommt. Er liebt die Gunst der Großen und empfindet es schmerzlich, wenn er sie einbüßt. Dies erklärt sich aus der Gewohnheit seines Lebens, welches frühzeitig diese Gunst gewann und fast immer von den Launen derselben abhängig blieb. Sein Ehrgeiz bewarb sich um Stellen, die seiner Person mehr äußern Glanz gewährten, als sie seinem Geiste angemessen waren. Man sagte ihm nach, daß er den Schmeicheleien zugänglich gewesen sei und den persönlichen Widerspruch schwer vertragen konnte. So unregelmäßig sind die großen Charaktere und doch so folgerichtig. Mit einer Milde und Toleranz in wichtigen Dingen, die an Hoheit grenzt, verbindet sich in Leibniz ein gewisser reizbarer Eigensinn und eine leicht zu berührende Empfindlichkeit. Es ist dasselbe ausgeprägte Selbstgefühl, das sich dort in seiner Ueberlegenheit und Kraft, hier in seiner natürlichen Schwäche offenbart. Aus derselben Quelle fließt die schonende Nachsicht mit den Fehlern anderer und das lebhafte, reizbare Gefühl für die kleinen Verletzungen. Er suchte die materiellen Vortheile, die fürstlichen Pensionen vielleicht mehr, als er nöthig hatte, doch muß man hinzufügen, daß er aus diesen Quellen allein seinen Lebensunterhalt schöpfte. Denn er hatte wenig und gewann mit seinen wissenschaftlichen Arbeiten nichts.

6. Die vielverzweigte Thätigkeit und heroische Arbeitskraft.

Diese Arbeiten, insbesondere sein philosophisches Lehrgebäude, mußten natürlich unter der Vielgeschäftigkeit seines Lebens leiden. Wußte

er mit seinem Universalgenie alles in rastloser und mannichfaltigster Thätigkeit zu vereinigen, so konnte er dabei nur wenig vollenden. Dies ist die Schattenseite namentlich seiner philosophischen Arbeiten. Zwei Menschenalter sind nicht im Stande gewesen, den umfassenden und reichen Inhalt in die durchgeführte Form des Systems zu bringen. Die Darstellung desselben bleibt Fragment, Skizze, Entwurf, und diese Entwürfe zerstreuen sich bald in Aufsätzen, bald in Briefen. Nur wenige Theile sind gründlicher ausgeführt, und auch diese Ausführung giebt die Gelegenheit mehr, als die Absicht. Jetzt will er eine entgegenstehende Meinung widerlegen, jetzt einen anderen belehren oder eingeworfene Zweifel beseitigen. Oft geben Gespräche den Antrieb für eine philosophische Schrift, und die Gesprächsform selbst in der leichtesten, ungezwungensten Form überträgt sich bisweilen auf die schriftliche Verfassung seiner philosophischen Gedanken. Es ist erstaunlich, mit welcher Leichtigkeit, mit welchem geringen Aufwande von Kraft und Mühe Leibniz seine tiefsinnigsten Ideen entwirft; oft scheint es, als ob er sie erzähle wie ein Erlebniß. Fast alle seine philosophischen Werke sind Gelegenheitsschriften. Bei Gelegenheit von Lockes Versuch über den menschlichen Verstand macht Leibniz seine Gegenbemerkungen, und daraus entstehen die „neuen Versuche über den menschlichen Verstand“, das Hauptwerk seiner Philosophie. Die Königin von Preußen unterredet sich mit ihm über Bayles Einwürfe wider die Uebereinstimmung zwischen Glaube und Vernunft: daraus entsteht seine Theodicee. Der Prinz Eugen von Savoyen wünscht von Leibniz die Grundsätze kennen zu lernen, auf denen die Theodicee beruht: dies veranlaßt ihn zur Aufzeichnung seiner „Monadologie“. Neben diesen Entwürfen, welche bestimmt sind, das philosophische Vermögen eines Jahrhunderts zu werden, beschäftigen ihn tausend andere Dinge. Er selbst schreibt gelegentlich einem Freunde: „Es geht ins Fabelhafte, wie zerstreut nach allen Seiten meine Arbeiten sind! Ich durchwühle Archive, untersuche alte Handschriften, sammle ungedruckte Manuscripte. Ich möchte daraus Licht für die Geschichte Braunschweigs schöpfen. Dabei empfange und schreibe ich eine Unzahl von Briefen. Ich habe so viel Neues in der Mathematik, so viele Gedanken in der Philosophie, so viele andere literarische Beobachtungen, die ich nicht gern umkommen ließe, daß ich bei der Masse der Aufgaben oft nicht weiß, wo ich anfangen soll, und mit Ovid ausrufen möchte: «inopem me copia facit»! Ich möchte gern eine Beschreibung meiner Rechenmaschine geben, aber die

Zeit fehlt mir dazu. Vor allem möchte ich meine Dynamik vollenden, in welcher ich endlich die wahren Gesetze der materiellen Natur gefunden zu haben glaube, kraft deren ich hinsichtlich der Körper Aufgaben lösen kann, wofür die bisher bekannten Regeln nicht ausreichen. Meine Freunde treiben mich, meine Wissenschaft des Unendlichen herauszugeben, welche die Grundlagen meiner neuen Analysis enthält. Dazu kommt eine neue Charakteristik, an welcher ich arbeite, und noch viele allgemeinere Dinge über die Erfindungskunst. Aber diese Arbeiten alle, die historischen ausgenommen, geschehen wie verstohlen. Denn an den Höfen sucht und erwartet man ganz andere Dinge, daher habe ich auch von Zeit zu Zeit Fragen aus dem Völkerrechte und aus dem Rechte der Reichsfürsten, besonders meines Herrn, zu behandeln. So viel habe ich jedoch erlangt, daß ich mich nach Ermessen der Privatprocesse enthalten kann. Ich werde dafür sorgen, daß Sie meine auf Befehl geschriebenen Versuche über das Reichsbanner erhalten. Inzwischen habe ich auch oft mit den Bischöfen von Neustadt und Meaux, mit Pellisson und anderen über Religionsstreitigkeiten verhandeln müssen." Gleichzeitig beschäftigen ihn noch der Plan der Theodicee und die Reform des römischen Gesetzbuchs.

So ist es unmöglich, daß Leibniz sein System ohne Unterbrechung in einer vollendeten, durchgearbeiteten Form ausführt. Die meisten Schriften sind gleichsam jede wieder ein neuer Versuch des ganzen Systems, dargestellt unter einem besonderen Gesichtspunkt. Wie nach dieser Philosophie jedes Ding in der Natur das Weltall repräsentirt, so spiegelt jede Schrift in ihrer Weise das ganze System. Die leibnizische Philosophie ist nicht, wie der Spinozismus, ein einziger großer Krystall, sondern sie besteht in vielen, verschieden geschliffenen Spiegeln, deren jeder dasselbe Bild bald in größerem, bald in kleinerem Maße zurückstrahlt. Aber selbst in dieser fragmentarischen Form hätte Leibniz unmöglich so Unermeßliches leisten können, wäre nicht sein Genie unterstützt worden von einem unbeugsamen Fleiße und einer Seelenstärke, welche die Probe des Heroismus bestanden hat. Die Bedürfnisse der Natur, Krankheit und die peinlichsten Schmerzen konnten den in angestrengter und rastloser Arbeit begriffenen Geist nicht besiegen. Er vergrößerte geflissentlich das körperliche Leiden, indem er seine Schmerzen durch gewaltsame Mittel unterdrückte, um sie im Augenblicke, wo er arbeitete, erträglicher zu machen. Sein Secretär Eckhart, welcher die ersten Lebensnachrichten von Leibniz aufgezeichnet hat, erzählt: „er

studirte in einem hin und kam oft tagelang nicht vom Stuhle. Ich glaube, daß sich davon am rechten Beine eine Fluxion oder offener Schaden bildete. Dies machte ihm beim Gehen Beschwerde, er suchte es also zuzuheilen, aber sobald es geschehen, bekam er heftiges Podagra. Dieses suchte er durch stilles Liegen zu besänftigen, und damit er im Bette studiren könnte, zog er die Beine krumm an sich. Die Schmerzen aber zu verhindern und die Nerven unfühlbar zu machen, ließ er hölzerne Schraubstöcke machen und dieselben überall, wo er Schmerzen fühlte, anschrauben. Ich glaube, er habe hierdurch seine Nerven verletzt, so daß er die Füße zuletzt gar wenig brauchen konnte, da er denn auch fast stets zu Bette lag."

III. Die deutsche Aufklärung. Leibniz und Lessing.

Wir haben die innerste Triebfeder kennen gelernt, welche die geistige Persönlichkeit unseres Leibniz bewegt. Universalität in dem fruchtbaren Sinn der Vermittlung und Übereinstimmung, die das Entgegengesetzte versöhnt, das Verschiedene vereinigt, überall die Harmonie der Dinge erkennt und bezweckt, bildet das durchgängige Hauptziel in seinem Leben und Denken. In diesem Geiste sucht er eine universelle Philosophie, ein der Vernunft gemäßes Christenthum, eine diesem Christenthum entsprechende Kirche, befördert die allgemeine Civilisation, organisirt das Reich der Wissenschaften, verwaltet Bibliotheken, gründet Akademien, und trägt sich mit der Empfindung einer Weltschrift. Und der Grundgedanke aller seiner Bestrebungen ist die Aufklärung selbst, die nichts übersieht, die sich für alles interessirt, alles zu erklären und deutlich zu machen strebt. Die erste Bedingung der Aufklärung ist, daß sie erklärt. Erst wenn die Philosophie Erklärung der Dinge in wirklich umfassendem, nichts ausschließendem Geist wird, darf sie im echten Sinne des Wortes Aufklärung genannt werden. Eben dieser umfassende, universelle Geist fehlt den Welterklärungen der neuern Philosophie vor Leibniz; diese steht in Spinoza den geschichtlichen Zeitaltern ausschließend gegenüber, denn sie verneint die Begriffe des Alterthums und der Scholastik; sie steht ebenso der moralischen Welt ausschließend gegenüber, denn sie verneint die Zweckbegriffe, wodurch allein die zweckthätigen und moralischen Kräfte können erklärt werden. Eben deshalb, weil diese Philosophie so vieles in der Geschichte und Natur dunkel lassen muß, ist sie in sich selbst noch nicht aufgeklärt und darum unfähig, eine Weltaufklärung zu erzeugen. Diese begründet erst Leibniz, der die neuere

Philosophie universell macht, indem er die früheren Systeme mit den neuen, die Naturbegriffe mit den Moralbegriffen versöhnt und das Licht der Vernunft so geschickt verfeinert und ausbreitet, daß es die natürliche und moralische Welt aufklärend durchdringt und alles für alle beleuchtet. Ihm gehorcht das ganze Zeitalter der deutschen Aufklärung, die sich von der gleichzeitigen englisch-französischen gerade darin unterscheidet, daß sie zwar weniger kühn im Verneinen, aber umfassender, weiterblickend, gründlicher im Erklären der Dinge ist, ohne deshalb weniger vorurtheilsfrei zu sein. Vielmehr ist das Vorurtheil auf Seite derer, welche nicht müde werden, der deutschen Aufklärung die moralischen Tendenzen vorzuwerfen, und den mehr naturalistischen Geist der Engländer und Franzosen für den aufgeklärteren und freieren halten. Wenn sich die Natur- und Moralbegriffe nicht in der deutschen Aufklärung vereinigt hätten, so dürfte man sicher behaupten, daß es niemals die deutsche Aufklärung hätte sein können, woraus der Gründer der kritischen Philosophie hervorging. Denn zwischen dem reinen Naturalismus eines Spinoza und dem reinen Moralismus eines Kant bildet die natürliche Moral den sachgemäßen Uebergang: sie ist das fruchtbare Bindeglied, welches den Gegensatz der dogmatischen und kritischen Philosophie vermittelt. Um die Größe und das Genie dieser Uebergangsperiode zu ermessen, muß man nicht immer Wolff, die Wolffianer und Nikolai, sondern einen Leibniz und einen Lessing zum Maßstabe nehmen, denn Leibniz ist der echte Vater der deutschen Aufklärung gewesen, deren größter Schriftsteller Lessing war.

Es waren wenige, die in den fruchtbaren Geist der leibnizischen Philosophie eindrangen und das System so begriffen, daß sie es selbstthätig nachdenken, ergänzen, weiterbilden konnten. Unter diesen wenigen ist Lessing der wichtigste. Er war dem Systeme verwandt, ohne schülerhaft davon abhängig zu sein, und wenn es ihm gefallen hätte, dasselbe darzustellen, was er wie keiner bis auf den heutigen Tag vermochte, so würde Lessing der Welt den wahren Leibniz enthüllt haben, und die verworrenen Vorstellungen, die von der Monadenlehre und ihrem Urheber gang und gäbe sind, hätten von diesem Augenblicke an aufgehört. Niemand hat die feinen Begriffe dieses Philosophen schärfer verstanden und Leibnizen kräftiger unterstützt gerade da, wo er den Mißverständnissen der gewöhnlichen Aufklärung am meisten ausgesetzt war. Wo der Philosoph den anderen entweder mit sich selbst uneins zu sein oder Dinge zu vertheidigen schien, an die er selbst nicht glaubte,

da entdeckte ihn Lessing in einer gründlichen Uebereinstimmung mit den obersten Grundsätzen seines Systems. Er fand und zeigte mit überzeugender Klarheit in dem Vertheidiger der Trinität gegen Wissowatius, in dem Vertheidiger der ewigen Höllenstrafen gegen Soner den mit sich selbst einstimmigen Urheber der Monadenlehre. Und wie geistesverwandt Lessing selbst der leibnizischen Philosophie war, beweisen unter den Fragmenten seines theologischen Nachlasses die Thesen über „das Christenthum der Vernunft", welche in den kürzesten Grundzügen die Hauptlehren jenes Systems darstellen. Weniger universell, weniger genial als Leibniz, ist Lessing dem letzteren an kritischem Verstande und formellem Talente weit überlegen. Jenes «ingenium censorium», welches dem Philosophen fehlte, besaß Lessing in einem Grade, der dem Genie und Universalgeiste nahe kam. Er begriff, daß es Leibnizens Universalgeist war, der den meisten in dem zweifelhaften Lichte einer Allerweltsweisheit erschien, den die religiösen Secten für einen Indifferentisten und die philosophischen Schulen für einen Eklektiker ansahen. Der wahre Leibniz ist das Gegentheil. Der Eklektiker möchte mit allen Meinungen übereinstimmen; der Universalgeist verlangt, daß alle Meinungen mit ihm übereinstimmen, und er klärt sie auf, damit sie es können. Der Eklektiker unterwirft sich, der Universalgeist herrscht. Ueberall, wo Leibniz eine auswärtige, seinem System scheinbar fremde Idee vertheidigt, ist es allemal die Herrschaft seiner Idee, die er bezweckt. Sein Verfahren ist niemals Unterordnung, sondern meisterhafte Accommodation, wobei Leibniz er selbst bleibt und die gegenüberstehende Meinung allmählich in den Ausdruck der seinigen verwandelt. „Er schlug", sagt Lessing, „aus Kiesel Feuer, aber er verbarg sein Feuer nicht in Kiesel!" Leibniz und Lessing bezeichnen die Grenzen, zwischen denen sich das Zeitalter der deutschen Aufklärung entwickelt. Die Gedanken, welche Leibniz erzeugt hat, sind unter allen Köpfen unserer Aufklärung von Lessing am richtigsten empfangen, am besten begriffen, am fruchtbarsten angewendet worden.

Zweites Capitel.

Biographische Schriften. Leibnizens Herkunft und erstes Lebensalter.
(1646—1661.)

I. Die biographischen Schriften.

Die nächste Einsicht in das Leben des Philosophen gewähren uns Nachrichten, die er theils in Briefen, theils in handschriftlichen Aufzeichnungen selbst von sich giebt. Unter den letzteren findet sich ein Lebensabriß und eine Selbstcharakteristik. Er hat gern in der Betrachtung seines Bildungs- und Lebensganges verweilt und Skizzen einer Selbstschau entworfen. Leider sind diese werthvollen Versuche unvollständig geblieben; sie waren den ersten Biographen unbekannt und sind erst neuerdings aus dem Nachlaß des Philosophen veröffentlicht worden: ich nenne den kurzen Lebensumriß, der die ersten zwanzig Jahre seines Lebens umfaßt, und die geschichtliche Einleitung in die Arbeiten des Pacidius, unter welchem Namen Leibniz sich selbst dargestellt hat.[1]

Die ersten öffentlichen Nachrichten über das Leben des Philosophen rühren mittelbar oder unmittelbar von Männern her, die als Gehülfen oder Secretäre jahrelang in seiner Nähe gelebt hatten, mancherlei von ihm selbst wußten, mancherlei aus eigener Erfahrung berichten konnten. In diesem Verhältniß zu Leibniz stand Feller und nach ihm acht Jahre hindurch G. Eckhart, welcher letztere als Historiograph des Welfenhauses und Bibliothekar in Hannover Leibnizens Nachfolger wurde. Unter den späteren Bibliothekaren, die dem Lebensschauplatz des Philosophen und seinem Nachlaß nahe standen, nenne ich Baring und Gruber. Ein Jahr nach dem Tode des Philosophen erschienen in leipziger gelehrten Zeitschriften kurz nacheinander zwei Biographien von ungenannten Verfassern: die erste war ein kurzer Lebensabriß in den „neuen Zeitungen von gelehrten Sachen" (Juni 1717), deren Autor unbekannt geblieben ist und weder Eckhart selbst noch von diesem abhängig war; die zweite ist das «elogium Godofredi Guilelmi Leibnitii» in den «Acta eruditorum» (Juli 1717), welches auf Nachrichten Eckharts beruht und noch zwanzig Jahre später als die ausführlichste und treueste Lebensbeschreibung galt; ihr Verfasser ist der Philosoph Christian Wolff. Noch in demselben Jahre hielt Fontenelle

[1] Vita a se ipso breviter delineata. In specimina Pacidii introductio historica.

in der pariser Akademie seine Lobrede auf Leibniz «Éloge de M. de Leibniz» (November 1717). Das Material ist von Eckhart, der die Rede ins Deutsche übersetzt und mit Anmerkungen versehen hat. So erschien sie drei Jahre später in der deutschen Uebersetzung der Theodicee (1720). Im Jahre 1735 gab Baring zu der Eckhart'schen Uebersetzung neue Anmerkungen, welche die früheren erweitern und in manchen Punkten berichtigen. Diese Rede Fontenelles war keine wirklich gründliche und erschöpfende Biographie, dies lag weder in ihrer Aufgabe noch in den Mitteln, die dem französischen Akademiker zu Gebot standen, aber sie hat mit geschickter und leichter Hand ein glänzendes Lebensbild entworfen, das die Bewunderung der Zeitgenossen fesseln konnte und ihrem Geschmacke entsprach. Das leipziger Elogium bedurfte der Ergänzung, und eine solche suchte Feller schon im folgenden Jahre (1718) im «Otium Hannoveranum» zu geben, ohne die Sache im wesentlichen zu fördern.[1]

Alle diese biographischen Versuche litten an zwei Hauptmängeln; sie gaben das äußere Leben des Philosophen sehr lückenhaft und bekümmerten sich viel zu wenig um den inneren Gehalt desselben, der nur aus den Schriftwerken dargestellt und erhellt werden konnte. Sie hatten es nicht verstanden, den litterarischen Reichthum dieses Lebens biographisch zu verwerthen. Hier ist es wieder ein Franzose gewesen, der in beiden Rücksichten einen wirklichen Fortschritt gemacht hat. In der Amsterdamer Ausgabe der Theodicee vom Jahre 1734 gab Jaucourt (unter dem Namen Neufville) die erste, auch litterarisch ausführlichere Biographie von Leibniz: «Histoire de la vie et des ouvrages de M. Leibniz». Drei Jahre später erschien in Deutschland Ludovicis „Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der leibnizischen Philosophie" (Leipzig 1737). Ludovici kennt seine Vorgänger mit Ausnahme Jaucourts. Sein Werk ist durch den Sammelfleiß des Verfassers noch heute in manchen Theilen brauchbar, aber es ist unkritisch, trocken und pedantisch.

Die Wurzel der meisten Biographien, sowohl der genannten als der späteren, waren die Eckhart'schen Aufzeichnungen, die erst im Jahre 1779 in dem Murr'schen Journal zur Kunstgeschichte und Litteratur öffentlich erschienen. Ein tieferes Verständniß des großen Mannes, dessen Leben er schreibt, ist bei Eckhart nicht zu finden. Was der Wolfsianer Eberhard im Pantheon der Deutschen vom Jahre 1795 über

[1] Supplementum vitae Leibnitianae in actis eruditorum.

Leibniz drucken ließ, verdient kaum die Erwähnung, so untergeordnet und zurückgeblieben ist der Standpunkt, so hohl und nichtssagend die panegyrische Schreiberei. Es war Zeit, daß die Biographen, welche Leibnizen zu ihrem Gegenstand nahmen, aufhörten, Lobredner zu sein, und anfingen, kritische, wissenschaftliche und gründliche Arbeiter zu werden. Dazu freilich war die erste Bedingung die Herausgabe der leibnizischen Briefe und Schriften.

Noch während des achtzehnten Jahrhunderts haben sich zwei Männer in dieser Rücksicht große Verdienste erworben: Gruber durch die Herausgabe des leibnizischen Briefwechsels, als deren Vorläufer er die Correspondenz zwischen Boineburg und Conring veröffentlichte, die eine wichtige Periode im Leben des Philosophen erleuchtete[1], und Dutens durch den ersten Versuch einer Gesammtausgabe aller Werke des Philosophen (1768). Ein Hauptmangel dieser Ausgabe war, daß Dutens den eigentlichen Schatz leibnizischer Handschriften in der Bibliothek von Hannover nicht kannte. Diesen Schatz zu heben und biographisch zu verwerthen, blieb die Aufgabe unserer Zeit. Hier ist vor allem Guhrauer zu nennen, der zuerst Leibnizens deutsche Schriften veröffentlicht (1838—1840), dann zur Säcularfeier des Philosophen die erste vollständige und wissenschaftlich begründete Biographie „Gottfried Wilhelm Freiherr von Leibniz" verfaßt und den „kurmainzischen Hof in der Epoche von 1672", dieser für Leibnizens Lebensgeschichte so bedeutsamen Zeit, dargestellt hat.

Aus den Handschriften der Bibliothek zu Hannover haben zwei noch unvollendete Ausgaben leibnizischer Werke, auf die ich später zurückkommen werde, reiches biographisches Material zu Tage gefördert: die des französischen Akademikers A. Foucher de Careil in sieben Bänden (1859—1873) und die des früheren hannöverschen Archivraths Onno Klopp in elf Bänden (1864—1884).[2]

[1] Commercii epistolici Leibnitiani ad omne genus eruditionis prope certim vero ad illustrandam integri propemodum seculi historiam literariam apprime facientis, per partes publicandi Tomus prodromus, qui tot est Boineburgicus. 1737. — Tomi prodromi pars altera, quae itidem Boineburgica est, accedit appendix. Ed. W. A. Gruber Hannoverae et Gottingae 1745. —
[2] A. Foucher de Careil: Oeuvres de Leibniz, publiées pour la première fois d'après les manuscrits originaux avec notes et introductions (Paris, librairie de Firmin Didot frères etc. 1859—1873). Onno Klopp: Die Werke von Leibniz, gemäß seinem handschriftlichen Nachlasse in der königlichen Bibliothek zu Hannover. Erste Reihe: Historisch-politische und staatswissenschaftliche Schriften. (Hannover, Klindworths Verlag, 1864—1884.)

II. Erstes Lebensalter.

1. Abstammung und Familie.

Der Familienname unseres Leibniz (Lubeniecz) ist slavischer Abkunft. Wir schreiben den Namen „Leibniz", nachdem festgestellt worden, daß der Philosoph selbst sich nie anders geschrieben hat. Gleich in der Einleitung seiner Lebensgeschichte, deren erste Zeilen lückenhaft sind, führt er seinen Namen auf eine in Polen und Böhmen einheimische Familie zurück. Aber der bloße Name macht nicht die Nationalität und die Vorfahren sind nicht der Vater. Der neueste französische Herausgeber der leibnizischen Werke hat aus jener Stelle den unrichtigen Schluß gezogen, daß der Vater des Philosophen aus Polen nach Sachsen eingewandert und der Philosoph demnach slavischer Abkunft sei, welcher Ursprung neben dem germanischen und christlichen Element den dritten wesentlichen Factor in Leibnizens Naturell ausmache. Foucher de Careil rechnet es sich zum besonderen Verdienst, der Erste zu sein, der diesen Factor entdeckt habe. Das Genie der slavischen Race sei in Leibniz vererbt und wirksam gewesen, er hätte sich Peter dem Großen bei seiner Unterredung mit dem Czaren als eine Art Landsmann vorstellen können mit einer Anrede, die Foucher de Careil ihm nachträglich vorsagt; er möchte den deutschen Philosophen entgermanisiren und zum Slaven machen, da er ihn zum Franzosen nicht machen kann. Die Natur und der Charakter des Philosophen soll aus dem germanischen, christlichen und slavischen Element gemischt sein: ein seltsames Beispiel logischer Nebenordnung!

Man weiß genau, daß der Urgroßvater unseres Leibniz Richter in Altenburg, der Großvater bei den sächsischen Bergwerken angestellt war, der Vater in Meißen erzogen wurde und in Leipzig seine Laufbahn machte. So weit wir die Vorfahren verfolgen können, finden wir sie in Deutschland. Unser Leibniz ist seiner Abstammung nach grunddeutsch, er war es auch in seiner Gesinnung. Der Vater des Philosophen, Friedrich Leibniz, war Jurist, während eines Menschenalters Actuarius der Universität Leipzig, achtundzwanzig Jahre lang Notar und in den letzten zwölf Jahren seines Lebens (1640—1652) Assessor der philosophischen Facultät und Professor der Moral. Seine dritte Frau, Katharina Schmuck, die Mutter unseres Leibniz, war die Tochter eines angesehenen Professors der Rechte in Leipzig. In dieser Ehe wurde Gottfried Wilhelm Leibniz den 21. Juni 1646 geboren. Seine

einzige ihm nachgeborene Schwester heirathete einen leipziger Prediger, Simon Löffler, Archidiakonus an der Thomaskirche; ihr Sohn, Pfarrer in Probstheyda, wurde nach dem Tode des Philosophen dessen einziger Erbe. So finden wir die nächsten Vorfahren unseres Leibniz väterlicher- und mütterlicherseits in juristischen und akademischen Aemtern, und da in dem Knaben frühzeitig der wissenschaftliche Eifer erwachte, so lag es nahe, daß ihn die Familientradition auf die juristische und akademische Laufbahn hinwies. Er war sechs Jahre alt, als er den Vater verlor, der den ungewöhnlich empfänglichen Sinn des Kindes mit frohen Erwartungen bemerkt und schon die größten Hoffnungen für dessen Zukunft gefaßt hatte. Diese Hoffnungen waren so überzeugt, daß er bedeutungsvolle Vorzeichen von der künftigen Größe des Sohnes gehabt haben wollte, und wie einst das Kind vor seinen Augen einen gefährlichen Fall that, ohne beschädigt zu werden, nahm der Vater diese Errettung für einen besonderen Wink des Himmels. Wir erwähnen diese kleine Begebenheit, weil Leibniz selbst in seiner Lebensgeschichte sich derselben erinnert. Die ersten und tiefsten Eindrücke seiner Kindheit waren die Geschichtserzählungen, die er aus dem Munde des Vaters vernommen oder in den Büchern gelesen hatte, die jener ihm gab. Den Sinn für Geschichte, heilige und profane, hat der Vater mit besonderem Eifer, wie es scheint, in dem Kinde genährt.

2. Schule und Selbstbildung.

Nach dem Tode des Vaters blieb die Erziehung des Knaben der mütterlichen Sorgfalt, den Lehrern, vor allem aber seinem eigenen Genius überlassen, der seinen Weg unabhängig von der Richtschnur der Schule suchte. Lernbegierig eilte er seinen Jahren und der Schulclasse, die seinem Lebensalter entsprach, voraus. In dem Hause, wo er wohnte, führte ihm der Zufall zwei lateinische Bücher in die Hand, den chronologischen Thesaurus des Calvisius und die Geschichtsbücher des Livius; jenen verstand er leicht, aber dieser war ihm verschlossen. Wie er das Buch zu lesen anfing, verstand er keinen Satz, aber die Schwierigkeit machte ihn erfinderisch; er entdeckte ein Mittel, um wenigstens hier und da sich einen Punkt zu erhellen. Das Buch hatte Holzschnitte und diese Unterschriften, welche den Inhalt des Bildes erklärten. Aus dem Bilde enträthselte er sich die darunter befindlichen Worte. Was er nicht auflösen konnte, überging er. So durchlief er das ganze Buch, und wie er zu Ende war, begann er von neuem; wenigstens einiges hatte

er verstanden, das gewonnene Licht half ihm weiter, und er wußte es geschickt zu benutzen, um sich einige dunkle Stellen mehr zu erleuchten. Er wird nicht müde, die Lectüre zu wiederholen, jede wiederholte Lesung bringt ihm neue Einsichten, so daß allmählich das Verständniß des Buches ihm aufgeht. Welcher Triumph für den Knaben! Er hat sich selbst geholfen, den Livius zu verstehen. Jeder neue Satz ist eine Entdeckung. Er liest erfinderisch, divinirend und löst sich den römischen Geschichtsschreiber auf, wie man fremde Schriftzeichen enträthselt. Fortan wird er unabhängig von dem Gängelbande der Schule seinen eigenen Weg gehen. Er ist sich seiner Erfindungskraft bewußt geworden, seiner Fähigkeit, sich selbst zu bilden. Man kann sicher sein, daß dieser achtjährige Knabe schon die Bedingungen in sich trägt, um ein großer Erfinder und Autodidakt zu werden. Die Classe der Nikolaischule, deren Zögling er geworden, war ihm viel zu eng. Auch der Lehrer war zu eng, um den erfinderischen und vorauseilenden Geist eines solchen Zöglings zu würdigen. Er erschrickt, wie er diesen Anfänger im Latein mit einem male im Livius bewandert findet, und giebt den Erziehern den dringenden Rath, den Knaben im gewöhnlichen Gange zu halten und vor solcher vorzeitigen Lectüre zu hüten, er möge das Bilderbuch des Comenius und den kleinen Katechismus lesen; ihm passe der Livius, wie der Kothurn einem Pygmäen. Der Rath gegen das vorzeitige Lesen war ohne Zweifel wohlgemeint, er ist an seinem Ort richtig und gewiß in tausend Fällen an seinem Orte. Nur daß diesmal der Fall nicht einer von denen war, die man nach tausenden zählt. Hätte der Lehrer etwas näher untersucht, wie sich dieser Knabe in den Livius hineingelesen, so würde er entdeckt haben, daß er es mit einer Ausnahme der seltensten Art zu thun hatte; aber es war einer der gewöhnlichen Schulmeister, die alle mit einem und demselben Maßstabe messen, den die Nummer der Schulclasse vorschreibt, und die zwischen einem Sextaner und Primaner keinen anderen Unterschied kennen, als den Unterschied zwischen Sexta und Prima. Hier und da haben sie dann die plötzliche und seltene Ueberraschung, daß einer ihrer Zöglinge, dem sie es gar nicht angesehen hatten, ein großer Mann wird.

Indessen trat diesmal dem Rathe des Lehrers die Einsicht eines anderen welt- und menschenkundigen Mannes entgegen, der jene Unterredung zufällig mit anhörte und sogleich erkannte, daß der Lehrer beschränkt und der Knabe wahrscheinlich ungemein begabt war. Er lernt

den jungen Leibniz selbst kennen und findet seine Vermuthung bestätigt. Jetzt will er nicht dulden, daß eine enge Pädagogik in den mächtigen Bildungstrieb dieses Knaben hinderlich eingreife, und er weiß durch sein Ansehen die Erzieher zu bestimmen, daß sie ihren Zögling gewähren lassen und ihm die Bibliothek des Vaters, die ihm bis dahin verschlossen war, freigeben. Hier öffnet sich seinem Wissensdurst eine Welt. Hat er vorher den Calvisius und Livius zufällig gefunden und wie eine verbotene Frucht genossen, so sieht er jetzt einen Schatz vor sich, in dem er ungehindert schwelgen darf. „Ich triumphirte über diese Botschaft", sagt er in seiner biographischen Aufzeichnung, „als ob ich einen Schatz gefunden hätte." Ohne fremde Leitung und Fessel überläßt er sich in der väterlichen Bibliothek auf gutes Glück seinem eigenen Stern, er wird aus Bedürfniß Autodidakt und durch Selbstunterricht, während er noch Schüler ist, ein Gelehrter. Seine Geistesform entfaltet sich schon in einem erstaunlichen Umfange, und die Fortschritte, die er in der Stille macht, sind so außerordentlich, daß er sehr bald in der Schule für ein Wunder von Gelehrsamkeit gilt. Bei der Größe seines Lerneifers interessirt ihn alles, er kostet von jedem Buch, und ein geringerer Geist hätte leicht durch das hastige Durcheinanderlesen der verschiedenartigsten Bücher verwirrt und verdorben werden können, aber diesen Kopf führt ein angeborener und glücklicher Sinn für das Rechte den richtigen Weg. Weil er lernen, klar werden, die Dinge umfassen und durchdringen will, sind ihm die licht- und gehaltvollsten Bücher die liebsten. Vieles zieht ihn an, aber die Alten fesseln ihn durch ihre Größe und Einfachheit. So nimmt der natürliche Drang seines Geistes frühzeitig und von selbst die classischen Schriftsteller zur Richtschnur. Unter dem Namen „Pacidius" hat uns Leibniz diese bedeutungsvollen Anfänge seiner Selbstbildung geschildert. „Wilhelm Pacidius, ein Deutscher von Geburt, aus Leipzig, der den Vater, den Führer seines Lebens, zu früh verloren hatte, wurde aus eigenem Antriebe zu dem Studium der Wissenschaften hingetrieben und erging sich in ihnen mit voller Freiheit. Man ließ ihm den Zutritt zu der Bibliothek des Hauses, der achtjährige Knabe verbarg sich hier oft ganze Tage lang, und obgleich er das Latein kaum stammeln konnte, so nahm er die Bücher, wie sie ihm gerade in die Hand fielen, holte sie hervor und legte sie wieder bei Seite, blätterte darin ohne Auswahl, kostete, wo es ihm behagte, und übersprang, je nachdem die Klarheit der Sprache oder die Annehmlichkeit des Inhalts ihn anzog. Es war, als ob er das Schick-

sal zum Lehrer genommen und eine Stimme zu hören geglaubt, die ihm zurief: „Nimm und lies (tolle lege)!" Denn sein Lebensschicksal brachte es mit sich, daß er fremden Rath entbehren mußte, und so blieb ihm nichts übrig als die seinem Lebensalter eigene Kühnheit, welcher Gott zu Hülfe zu kommen pflegt. Der Zufall fügte es, daß er zuerst auf die Alten gerieth, in denen er anfangs nichts, allmählich etwas, zuletzt so viel verstand, als er brauchte; und wie diejenigen, welche in der Sonne wandeln, unwillkürlich gebräunt werden, so hatte er eine gewisse Färbung nicht bloß des Ausdrucks, sondern auch der Denkweise angenommen. Als er nun zu den Neueren kam, widerten ihn diese Schriften an, wie sie damals in den Buchläden an der Tagesordnung waren, mit ihrem nichtssagenden Schwulst oder dem Quodlibet fremder Gedanken, ohne Anmuth, ohne Kraft und Fülle, ohne allen lebendigen Nutzen; man hätte meinen sollen, sie seien für eine andere Art Welt geschrieben, die sie selbst bald ihre Republik bald den Parnaß nannten. Wenn er dann zurückdachte an die Alten, die mit ihren männlichen, großen, kraftvollen, den Dingen gleichsam überlegenen, das ganze menschliche Leben wie in einem Gemälde zusammenfassenden Gedanken, mit ihrer natürlichen, klaren, fließenden, den Dingen angemessenen Form ganz andere Bewegungen in den Gemüthern erzeugen! Dieser Unterschied war ihm so merkwürdig, daß er seitdem diese beiden Grundsätze bei sich feststellte: stets in den Worten und den Ausdrucksweisen des Geistes die **Klarheit**, in den Dingen den **Nutzen** zu suchen. Er hat später gelernt, daß jene die Grundlage alles Urtheils, dieser die Grundlage aller Erfindung ausmacht, und daß die meisten irren, weil ihren Worten die Klarheit und ihren Versuchen das Ziel fehlt." „Auf solche Weise geistig ausgerüstet, erschien er in der Schule unter seinen Altersgenossen wie ein Wunder." „Ich war froh", heißt es in seiner Lebensskizze, „die meisten Schriftsteller des Alterthums, die ich bisher bloß dem Namen nach kannte, nun wirklich vor mir zu sehen: Cicero und Seneca, Plinius, Herodot, Xenophon, Plato, die Geschichtschreiber der Kaiserzeit und eine Menge lateinischer und griechischer Kirchenväter. Ich las sie, wie eben der Antrieb mich geleitet hatte, und erquickte mich an der wunderbaren Mannichfaltigkeit der Dinge."

3. Poetik und Logik. Das Gedankenalphabet.

Mit zwölf Jahren versteht er die lateinischen Schriftsteller bequem und beginnt das Griechische zu stammeln. Seine Formgewandtheit in

der lateinischen Sprache besteht eine glänzende Probe. Einer seiner Mitschüler hat die Aufgabe, am Tage vor Pfingsten eine Festrede in lateinischen Versen zu halten, drei Tage vorher wird er krank, kein anderer Schüler will die Sache übernehmen und bei der Kürze der Zeit eine neue Rede aufsetzen; da meldet sich Leibniz und schreibt in einem Vormittage dreihundert Hexameter, bei denen er geflissentlich jede Elision vermeidet, er trägt sie öffentlich vor und erwirbt sich mit diesem Bravourstück das Lob der Lehrer.

Ein zwölfjähriger Knabe, der in einem Zuge dreihundert wohlgelungene Hexameter niederschreibt, galt damals für ein ausgemachtes poetisches Talent. So urtheilten die Erzieher unseres Leibniz und fürchteten schon, daß er sich ganz in die Poeterei verlieren und der ernsten Studien überdrüssig werden möchte. Was sich bei dieser Gelegenheit überraschend genug hervorthat, war nicht das poetische Talent, sondern die erfinderische Geschicklichkeit des Knaben, die sich hier in dem leichten Spiel mit den Sprachformen bethätigte; die lateinischen Verse waren nur ein gelegentlicher Stoff für seine Erfindungslust, aber kein Zeichen seiner Geistesrichtung.

Die Schülerpoeten finden gewöhnlich nichts langweiliger als die Logik, und gerade dieser Gegenstand, so trocken und geistlos er auf der Schule unterrichtet wurde, nahm sogleich Leibnizens ganzes Interesse und seinen erfinderischen Sinn in Anspruch. Er vertieft sich in die Schullogik. Ihm werden die trockenen Regeln lebendig, und mit Leichtigkeit findet er gleich zu jedem Satze des Lehrbuchs eine Menge treffender Beispiele. Was gemeiniglich den Lehrern sehr schwer fällt, kommt diesem Schüler von selbst. Er durchschaut die Aufgabe der Logik und wie weit sie in der überlieferten Form hinter ihrem Ziele zurückbleibt. Sie soll das ganze Gebiet der menschlichen Gedankenbildung ausmessen und gleichsam eine Tafel oder Musterkarte des Denkens entwerfen. Sie müßte eine der fruchtbarsten Wissenschaften sein, was sie in der vorhandenen Verfassung und Lehrart viel zu wenig ist. So kommen ihm gegen die Schullogik eine Menge Bedenken und zu ihrer Verbesserung eine Menge neuer Ideen. „Nicht bloß", erzählt Leibniz von sich selbst, „wußte ich die Regeln leicht in Beispielen anzuwenden, was ich zur Verwunderung der Lehrer allein unter meinen Schulgenossen that, sondern ich hatte auch meine Zweifel und trug mich schon damals mit neuen Ideen, die ich aufschrieb, um sie nicht zu vergessen. Was ich damals mit vierzehn Jahren niedergeschrieben, habe ich lange

nachher wiedergelesen und mich außerordentlich darüber gefreut. Von den Betrachtungen jener Zeit will ich nur eine als Beispiel anführen. Ich sah, daß in der Logik die einfachen Begriffe in gewisse Classen geordnet werden, nämlich in die sogenannten Prädicamente. Nun wunderte ich mich, warum man nicht auch die zusammengesetzten Begriffe oder Urtheile in Classen eintheilte, nämlich nach einer Ordnung, in der ein Glied aus dem anderen abgeleitet und gefolgert werden könnte: diese Classe nannte ich die Prädicamente der Urtheile, die dann den Stoff der Schlüsse bilden, wie die gewöhnlichen Prädicamente den Stoff der Urtheile. Als ich diesen Gedanken den Lehrern vorlegte, gab mir keiner eine Lösung, sondern sie ertheilten mir nur die Weisung, daß es sich für einen Knaben nicht schicke, in Dingen, die er noch nicht genug getrieben habe, Neuerungen zu versuchen. Später habe ich dann gesehen, daß die Ordnung, welche ich haben wollte, eben die sei, welche wir bei den Mathematikern in der Elementarlehre finden, die ihre Sätze so folgen lassen, daß einer aus dem anderen hervorgeht. Eben dies habe ich damals vergebens bei den Philosophen gesucht."

Noch sechsunddreißig Jahre nach dieser Schulzeit erinnert sich Leibniz in einem deutsch geschriebenen Briefe an Gabriel Wagner mit Vergnügen an die fruchtbaren Anregungen, welche er damals von der Logik empfangen. „Ich muß bekennen", sagt er, „daß ich auch in der bisherigen Logik viel gutes und nützliches finde; dazu verbindet mich auch die Dankbarkeit, weil ich mit Wahrheit sagen zu können vermeine, daß mir die Logik, auch wie man sie in Schulen lehrt, ein großes gefruchtet. Ehe ich noch zu einer Schulclasse kam, da man sie treibet, war ich ganz in die Historien und Poeten vertieft, denn die Historien hatte ich angefangen zu lesen, fast sobald ich lesen können, und in den Versen fand ich große Lust und Leichtigkeit; aber sobald ich die Logik anfing zu hören, da fand ich mich sehr gerührt durch die Vertheilung und Ordnung der Gedanken, die ich darin wahrnahm. Ich begann gleich zu merken, daß ein großes darin stecken müßte, so viel etwa ein Knabe von dreizehn Jahren in dergleichen merken kann. Die größte Lust fand ich an den sogenannten Prädicamenten, so mir vorkam als eine Musterrolle aller Dinge der Welt, und suchte ich in allerhand Logiken nach, um zu sehen, wo solch allgemeine Register am besten und ausführlichsten zu finden; ich fragte mich oft und meine Mitschüler, in welches Prädicament und dessen Fach wohl dies oder jenes gehören möchte. Ich kam bald auf einen lustigen Fund, wie man oft vermittelst der Prä-

dicamente etwas errathen oder sich erinnern könne, was einem ausgefallen, wenn man nämlich das Bild davon noch hat, aber solches in seinem Hirn nicht sofort ertappen kann. Denn da darf man sich oder andere nur nach gewissen Prädicamenten und deren ferneren Eintheilungen (davon ich gar ausführliche Tafeln aus allerhand Logiken zusammengetragen hatte) befragen und gleichsam examiniren, so schließt man bald aus, was zur Sache nicht dienet, und treibt das Werk dergestalt in die Enge, daß man auf das rechte Schuldige kommen kann. Bei solchem Eintäfeln der Kenntnisse kam ich in Uebung der Eintheilung und Aftereintheilung (divisiones und subdivisiones) als einen Grund der Ordnung und als ein Band der Gedanken. Da mußten die Ramisten und halben Ramisten herhalten, sobald sich ein Register zusammengehörender Dinge fand; und sonderlich sobald ich ein Geschlecht oder Gemeines antraf, so eine Zahl der befundenen Arten unter sich hatte, als z. B. die Zahl der Gemüthsbewegungen oder der Tugenden und Laster, so mußte ich sie in eine Tafel bringen und versuchen, wie die Arten nach einander herauskämen, und da fand ich gemeiniglich, daß die Erzählung unvollkommen und noch mehr Arten beigesetzt werden können. Mit solchem allem hatte ich meine besondere Lust, schrieb auch allerhand Zeug zusammen, so zwar nicht geachtet, sondern verloren, doch lange Jahre hernach etwas davon ohngefähr gefunden, so mir noch jetzt nicht ganz mißfällt." Von diesen Eintheilungen und Untereintheilungen bemerkt Leibniz in demselben Briefe sehr bezeichnend, er gebrauche sie gleichsam als ein Netz oder Garn, das flüchtige Wild zu fangen. Und auf den bekannten Einwand, daß gute Köpfe solche logische Hülfsmittel nicht brauchen, sondern mit ihrem natürlichen Verstande zurechtkommen, schlechte Köpfe aber mit allen diesen Vortheilen es jenen nicht gleich thun, erklärt Leibniz: „Ich stehe in den Gedanken, daß ein schlechter Kopf mit den Hülfsvortheilen und deren Uebung es dem besten bevorthun könnte, gleichwie ein Kind mit dem Lineal bessere Linien ziehen kann, als der größte Meister aus freier Hand. Die herrlichen Ingenia aber würden unglaublich weit gehen können, wenn die Vortheile dazu kämen." [1]

Wir sehen, von welcher Seite die Logik ihn fesselt und unter den Schulwissenschaften am meisten seinen Geist anzieht und beschäftigt. Er entdeckt in dem sogenannten Fachwerk der Logik mehr als ein leeres

[1] Guhrauer: Leibniz's deutsche Schriften. Bd. I. S. 377—381.

Schema. Diese logischen Eintheilungen haben in der That eine erfinderische Kraft. Schon Plato hatte in dem eintheilenden, begriffgestaltenden Denken dieses erfinderische Vermögen entdeckt und darum die Kunst des logischen Eintheilens das Prometheusfeuer der Wissenschaft genannt. In der That bilden sie, wie Leibniz sich ausdrückt, „die Ordnung und das Band der Gedanken". So wie man einmal beginnt, die Begriffe einzutheilen, liegt auch die Aufgabe vor, die ganze Begriffswelt zu umfassen und zu ordnen, gleichsam einen globus intellectualis zu entwerfen, in welchem jeder Begriff seinen genau bestimmten Ort hat. Brächte man eine solche logische Tafel wirklich zu Stande, so würde man für den Bau aller Wissenschaften den Grundriß haben, und die Aufgabe wäre gelöst, die Raimundus Lullus in seiner «ars magna» sich vorgesetzt hatte.

Auf diesem Wege, den Leibniz schon als Schüler ergreift, kommt ihm jenes große Project, das ihn durch sein ganzes Leben begleitet und zu beschäftigen nie aufgehört hat. Je weiter die Eintheilung fortschreitet und von den Arten zu den Unterarten herabsteigt, um so zusammengesetzter werden die Begriffe; sie sind um so einfacher, je näher sie dem Begriffe sind, von dem die Eintheilung ausgeht. Die obersten Begriffe sind die einfachsten. Diese zu finden, ist also eine nothwendige, in der logischen Eintheilung enthaltene Aufgabe, die einfachsten Begriffe müssen sich zu allen übrigen verhalten, wie die Elemente zu den zusammengesetzten Körpern, wie die Elementarlaute oder das Alphabet zur Sprache, sie bilden das Alphabet der Begriffe: das Gedankenalphabet. Mit der concreten Vorstellung endet das eintheilende Denken, mit dem Gedankenalphabet muß es beginnen, es beginnt, wo das zergliedernde Denken endet: mit den einfachsten Begriffen. Für das Alphabet der Sprache hat man Zeichen und dadurch das Mittel gefunden, alle Laute (Worte) schriftlich auszudrücken und mitzutheilen: darin besteht die Erfindung der Buchstaben. Könnte man nun auch Zeichen finden für das Alphabet der Gedanken, so würde man eine Gedankenschrift haben, welche Erfindung größer, fruchtbarer und mächtiger sein würde als die der Buchstaben. Die Worte sind Zeichen der Vorstellungen, die Buchstaben Zeichen der Worte, also eine indirecte Bezeichnung der Gedanken oder Zeichen der Zeichen. Die Gedankenschrift dagegen wäre die directe Bezeichnung der Begriffe selbst. Die gewöhnliche Schrift ist vermittelt durch die Sprache, die Mittheilung der Gedanken in der Buchstabenschrift setzt die Kenntniß der Sprachen voraus,

die verschieden sind wie die Völker. Dagegen die Gedankenschrift ist der unmittelbare Ausdruck der Begriffe selbst, eine Art Natursprache, die unmittelbar verstanden werden kann ohne Kenntniß der Wortsprache oder der Idiome. Die logischen Elemente gehören dem Denken als solchem und reichen so weit als die menschliche Vernunft; das Gedankenalphabet ist allen gemeinsam, die Gedankenschrift daher leicht allen verständlich und mittheilbar, so weit die denkende Menschheit reicht. Eine solche Gedankenschrift ist eine Weltschrift (Pasigraphie), ein Universalmittel des Ideenverkehrs. Sie ist erfunden, wenn man die Zeichen oder Charaktere ersonnen und ausgemacht hat zur unmittelbaren Bezeichnung der Begriffe. Alle Wissenschaft, alle Entdeckungen, die in den Verbindungen der Begriffe gemacht werden können, lassen sich dann durch die Combinationen jener Charaktere ausdrücken; alles Erkennen wird dann zur Combinationsrechnung, die mit der Sicherheit eines Exempels geführt werden kann, ohne jene Dunkelheiten und Irrthümer, die den Worten anhaften: dann wäre jene „große Kunst" in der That gefunden, um die sich schon Lullus bemüht hatte. Dies ist nun die «ars combinatoria» oder «scientia generalis», der «calculus philosophicus», «calculus ratiocinator» oder wie sonst die Bezeichnungen lauten mögen, mit einem Worte die «lingua characteristica universalis», die Leibniz im Sinne hatte und schon auf der Schule als eine Lebensaufgabe erkannte.[1] „Durch eine sonderbare Schickung", so erzählt er selbst, „ist es gekommen, daß ich noch als Knabe auf diese Gedanken verfiel, welche, wie es mit den ersten Neigungen zu gehen pflegt, nachher immer meinem Geiste am tiefsten eingeprägt blieben. Zwei Dinge haben mir außerordentlich gedient (obwohl sie sonst zweideutig und vielen schädlich zu sein pflegen): erstens, daß ich nachgerade ein Autobidakt war, und zweitens, daß ich in einer jeden Wissenschaft, kaum daß ich an sie herangetreten war, da ich oft das gewöhnliche nicht einmal hinlänglich verstand, Neues suchte." „Als ich daher vom Lesen der Geschichte, woran ich schon als Kind ein außerordentliches Vergnügen fand, und von den Uebungen des Stils, welche ich in Prosa und Versen mit solchem Glück betrieben hatte, daß die Lehrer besorgten, ich würde über diese Spielereien nicht hinauskommen, zur Logik und Philosophie geführt worden war, und wie ich nur erst etwas in diesen Dingen zu verstehen anfing, — Himmel! wie viele

[1] S. voriges Cap. S. 13—15.

Chimären tauchten da sogleich in meinem Gehirn auf, welche ich zu Papier brachte und bisweilen damit die Lehrer in Verwunderung setzte." „Als ich nun diesem Studium mit größerem Nachdruck oblag, verfiel ich nothwendig auf jene bewunderungswürdige Betrachtung, daß nämlich ein gewisses Alphabet der menschlichen Gedanken erfunden werden könnte, und daß aus der Combination der Buchstaben dieses Alphabets und aus der Analysis der aus ihnen gebildeten Wörter alles sowohl erfunden als auch beurtheilt werden könnte. Sobald dieses von meinem Geist erfaßt worden war, jauchzte ich auf, freilich mit einer knabenhaften Freude, denn damals faßte ich die Größe des Gegenstandes nicht genug. Späterhin aber, je größere Fortschritte ich in der Erkenntniß der Dinge machte, desto mehr wurde ich in dem Entschlusse befestigt, einen so großen Gegenstand zu verfolgen."

4. Scholastik und Theologie.

Wie ihn vorher die Geschichtschreiber und Dichter vorzugsweise anzogen und beschäftigten, so interessiren ihn jetzt, nachdem er sich der Logik und ihrer Schulformen ganz bemächtigt hat, die scholastischen Schriftsteller. Noch als Schüler studirt er den Zabarella, Rubius, Fonseca und liest nach seinem eigenen Bekenntniß den Suarez mit derselben Leichtigkeit, als die milesischen Märchen oder die sogenannten Romane. So geräth er in die theologische Litteratur, vertieft sich in die schwierigen Controversen über die Freiheit, liest Luthers Schrift über den Willen, das Colloquium des Jacob Andreä, die Bücher des Aegidius Hunnius, die Streitschriften der Lutherischen und Reformirten, der Jesuiten und Arminianer, der Thomisten und Jansenisten. So weit reichte der Gesichtskreis seiner Studien, noch bevor er ein „Akademicus" geworden.

Hatten seine Erzieher früher die Besorgniß gehabt, er möchte ein Poet von Profession werden, so fürchteten sie jetzt, daß er in den Spitzfindigkeiten der Scholastik stecken bleibe. Leibniz gedenkt in der autobiographischen Aufzeichnung dieser Befürchtungen seiner Erzieher und fügt hinzu: „sie wußten nicht, daß mein Geist nicht durch eine Art der Dinge ausgefüllt werden konnte".

Drittes Capitel.

Die akademischen Lehrjahre.

(1661—1666.)

I. Der akademische Bildungsgang.

1. Philosophische Studien.

Logisch vollkommen geschult, mit einer Gelehrsamkeit ausgerüstet, die ihn schon damals zum Polyhistor machte, erfüllt von neuen Ideen, die so viele Aufgaben und Entwürfe enthielten, bezog der fünfzehnjährige Leibniz im Herbst 1661 die Universität seiner Vaterstadt, um sich durch das Studium der juristischen Wissenschaften für seine künftige Laufbahn vorzubereiten. Fünf Jahre waren nothwendig, bis er das Ziel dieser akademischen Vorbereitungszeit, die Doctorwürde beider Rechte, erreichen konnte. Mit Ausnahme eines einzigen Semesters, es war der Sommer des Jahres 1663, welchen Leibniz in Jena zubrachte, hat er die ganze Zeit hindurch in Leipzig studirt, und er würde auch hier seine praktische Laufbahn begonnen haben, wenn ihm nicht bei der Bewerbung um die juristische Doctorwürde unerwartete Hindernisse in den Weg getreten wären, die ihn für immer von seiner Vaterstadt entfernten. Noch während der akademischen Studien traf ihn der Verlust der Mutter, die im Februar des Jahres 1664 starb.

Neben seiner Fachwissenschaft sind es die philosophischen Vorlesungen, die ihn sogleich anziehen und auch nach der Einrichtung des akademischen Studienganges in erster Linie stehen. Mit den Alten und den Scholastikern hat er sich schon auf der Schule vertraut gemacht und dadurch einen Reichthum historisch-philosophischer Kenntnisse erworben, die erweitert und geordnet sein wollen. Unter den Professoren der Universität findet er in Adam Scherzer einen tüchtigen Vertreter der scholastischen Philosophie und in Jacob Thomasius einen Mann der neuperipatetischen Schule, der für jene Zeit auch ein tüchtiger Kenner der Geschichte der Philosophie war, und dessen Vorträge in die mannigfaltigen und zerstreuten Kenntnisse, die sich Leibniz in der philosophischen Litteratur gesammelt, Ordnung und Zusammenhang brachten. Er selbst rühmt seinem Lehrer nach, daß er die Geschichte der Philosophie nicht bloß als eine Geschichte der Philosophen behandelt habe. Gerade dadurch wurden diese Vorträge besonders fruchtbar und belehrend für Leibniz, der für Thomasius stets eine dankbare Gesinnung und in der

Folge ein freundschaftliches Verhältniß bewahrt hat. Auch Thomasius erkannte das Genie seines Schülers, er führte ihn in die gelehrte Welt ein, indem er die erste Dissertation desselben mit einer Vorrede begleitete, worin er öffentlich erklärte, daß dieser noch nicht siebzehnjährige Jüngling „bereits den schwierigsten und weitläufigsten Controversen gewachsen sei".

Die alten Philosophen und die Scholastiker hatte Leibniz kennen gelernt, noch nicht die neuen. Diese Bekanntschaft, die in den Anfang seiner akademischen Jahre fällt, ist ein bedeutungsvoller Moment in seinem Leben, welches berufen war, die Sache der neuen Philosophie so außerordentlich zu fördern. Den Uebergang von der scholastischen zur neuen Philosophie hatten die Italiener des sechzehnten Jahrhunderts gemacht, Männer wie Cardanus und Campanella; die größte wissenschaftliche Reform der kosmischen Weltanschauung war von Kopernikus ausgegangen, dessen System Galilei bewiesen und Kepler durchgeführt hatte; die neue Philosophie selbst war begründet worden von Bacon und Descartes. „Jetzt trifft es sich so glücklich", erzählt Leibniz in seinem Pacidius, „daß die Pläne eines großen Mannes, des englischen Kanzlers Franz Bacon über die Vermehrung der Wissenschaften, daß die höchsten Gedanken des Cardanus und Campanella, daß die Proben einer besseren Philosophie in den Schriften der Kepler, Galilei, Descartes in die Hände dieses Jünglings gelangten."[1]

Was ihm sogleich einleuchtet, ist der durchgreifende Gegensatz zwischen der scholastischen und neuen Vorstellungsweise. Und was den Kern und Gehalt dieses Gegensatzes ausmacht, ist die Erklärung der Dinge entweder durch die Zweckbegriffe, die substantiellen Formen, wie die Scholastiker sie nannten, oder durch die mechanische Causalität. Das große Problem, welches er in der Philosophie auflösen sollte, liegt jetzt vor ihm, und zwar in der Form einer Alternative, die er zu seiner Wahl gestellt sieht: substantielle Formen oder Mechanismus? Endursachen oder mechanische Causalität? Er vertieft sich in diese Untersuchung, die ihn unaufhörlich beschäftigt und auf seinen einsamen Spaziergängen begleitet; zuletzt siegt die Ueberzeugung von der Wahrheit der neuen Lehre, und er entscheidet sich für die mechanische Erklärungsweise. Die Erinnerung an diese ersten wichtigen Zweifel und Kämpfe

[1] Vgl. meine Einleitung in die Gesch. d. neuern Philosophie. Bd. I. (Jub.-Ausg.) 4. Aufl. S. 113—119, S. 142—145. In spec. Pacidii introduct. hist. (Leibnitii Op. phil. ed. Erdmann. p. 91 et 92.)

ist in Leibniz lebendig geblieben und wir haben darüber von ihm selbst noch aus spätem Alter ein schriftliches Bekenntniß in einem Briefe an Remond von Montmort: „Ich habe versucht, die Wahrheit, die unter den Meinungen der verschiedenen philosophischen Schulen begraben und zerstreut liegt, vom Schutt zu befreien und in Einklang zu bringen, und ich glaube, etwas von dem meinigen hinzugefügt zu haben, um einige Schritte vorwärts zu kommen. Die Art und Weise meiner Studien seit meiner ersten Jugend haben mir diese Aufgabe erleichtert. Ich war noch Kind, als ich den Aristoteles kennen lernte, und selbst die Scholastiker machten mich nicht scheu. Und ich bereue dies jetzt keineswegs. Auch Plato und Plotin gewährten mir einige Befriedigung, um von den anderen Philosophen des Alterthums nicht weiter zu reden, die ich zu Rathe zog. Dann, als ich die Schulklassen hinter mir hatte, fiel ich auf die Schriften der neuen Philosophie, und ich erinnere mich, daß ich damals, ein fünfzehnjähriger Knabe, in einem Wäldchen bei Leipzig, das Rosenthal genannt, einsam spazieren ging, um zu überlegen, ob ich die substantiellen Formen beibehalten sollte. Endlich siegte die mechanische Theorie und brachte mich dazu, die mathematischen Wissenschaften zu studiren".[1]

2. Mathematische Studien.

Indessen fand dieses Bedürfniß nach Mathematik in Leipzig nur wenige Nahrung, denn die Vorlesungen des Professor Johann Kühn, der weder als Mathematiker noch als Lehrer eine besondere Geltung hatte, reichten nicht weiter als bis zu den Elementen des Euklides. Dagegen besaß die benachbarte Universität Jena in Erhard Weigel einen Mathematiker von Ruf, und es scheint, daß hauptsächlich der Name dieses Mannes unseren Leibniz bewog, nachdem er Ostern 1663 den philosophischen Cursus in Leipzig vollendet hatte, ein Semester in Jena zu studiren. Unter den dortigen akademischen Lehrern war ihm Weigel der interessanteste, und es war nicht bloß der Mathematiker, der ihn anzog, sondern die ganze Geisteseigenthümlichkeit Weigels hatte in gewisser Weise etwas der seinigen Verwandtes: er fand in ihm zugleich einen Polyhistor und einen erfinderischen, von allerhand neuen Ideen und Entwürfen lebhaft bewegten Kopf. Dieser Professor der Mathematik war zugleich Mechaniker, Astronom, Jurist, Philosoph; er hatte ein neues Naturrecht aufgestellt, und man sagte in Jena, daß

[1] Lettre à M. Remond de Montmort. 1714. (Erdmann. p. 701 et 702.)

Pufendorf nach weigel'schen Heften seine Elemente des Naturrechts gearbeitet habe; ebenso hatte er in seiner „Tugendschule" einen eigenthümlichen Versuch zu einer neuen Moral gemacht. Er war ein entschiedener Feind der Scholastik und hielt es mit den neuen philosophischen Ideen. Doch suchte er zugleich, den Aristoteles mit der Philosophie und Physik der neuen Zeit zu versöhnen. Gerade diese Aufgabe gehört, wie wir wissen, zu den Charakterzügen der Philosophie, welche Leibniz später begründet, und man darf annehmen, daß Weigels Ideen auch in dieser Rücksicht anregend auf ihn gewirkt haben. Uebrigens war dieser jenaische Mathematiker ein unerschöpflicher Projectenmacher, dem allerhand Ideen der verschiedensten Art durch den Kopf gingen, auch sehr barocke Einfälle, die nach dem Geschmacke des Zeitalters für originell galten. So hatte er unter anderem einen europäischen Wappenhimmel erfunden, den er in die Astronomie einführen wollte, um die mythologischen Namen der Sternbilder abzuschaffen und an deren Stelle die Wappen der vornehmsten europäischen Potentaten zu setzen. In Leibnizens Nachlaß hat sich ein Schriftstück aus dem Jahre 1697 gefunden, worin er einige Vorschläge bespricht, die Weigel dem Reichstage in Regensburg gemacht hatte. Der erste dieser Vorschläge beschäftigt sich mit der Einrichtung eines Collegiums sachkundiger Männer zur Beförderung der mathematischen Wissenschaften und Künste, der zweite bezweckt die Verbesserung des Kalenders, und der dritte empfiehlt die Erfindung einer Schaukelmaschine („Schwebefahrt"), die der Gesundheit dienlich sein sollte. Leibniz bemerkt dabei: „Was nun meine, über die von ihm gethane Vorschläge habende Meinung betrifft, so ist bekannt, daß Herr Weigelius ein in Mathesi sehr erfahrener und gelehrter Mann, und der dabei ein ganz löbliches Absehen zum gemeinen Besten führt, welches er sonderlich in seiner vorgeschlagenen „Tugendschule" zu erkennen gegeben, allwo er darauf treibet, daß die Jugend in den Schulen nicht nur zu Verbal-, sondern auch Realwissenschaften, und nicht nur zu Wissenschaften, sondern auch zu Tugenden geführt werden möchte. Ich stehe auch in den Gedanken, daß ein und anderes davon gar wohl in wirkliche Uebung zu bringen wäre." [1] — Ein Denkmal Weigels und seiner barocken Art ist in Jena noch heute zu sehen, sein Haus in der Johannisgasse, das den Namen dieses Mannes im Gedächtniß der Stadt festhält und zu den Merkwürdigkeiten gerechnet wird, welche die Wunder Jenas heißen.

[1] Guhrauer: Leibniz's deutsche Schriften. Bd. II. S. 473.

Thomasius und Weigel waren unter Leibnizens akademischen Lehrern die einflußreichsten, weil sie seinem universalistischen Streben entgegenkamen. Was aber insbesondere die mathematische Bildung betrifft, so waren es damals überhaupt nicht die deutschen Universitäten, die ihn auf die Höhe dieser Wissenschaft führen konnten. In Leipzig war er nicht über die Elemente des Euklides hinausgekommen; durch Weigel wurde er in die niedere Analysis eingeführt. Mit der höheren Mathematik wurde Leibniz erst in Frankreich und England vertraut, wo sich unter dem Einfluß neuer philosophischer Geistesrichtungen die exacten Wissenschaften günstiger als in Deutschland entwickelt hatten.

3. Juristische Studien.

Die philosophischen und mathematischen Studien, die er mit so vielem Eifer betrieb, thaten seiner berufsmäßigen Wissenschaft keinen Abbruch; im Gegentheil studirte er die Jurisprudenz mit dem größten Interesse und mit voller Neigung. Es scheint, daß nach seiner Rückkehr von Jena (Herbst 1663) Leibniz sich ganz in die juristischen Studien vertiefte. Wenigstens sagt er selbst, daß er mit siebzehn Jahren in der Rechtswissenschaft vollkommen einheimisch war. Auch hier ging er seinen eigenen Weg und machte sich als Student schon zum praktischen Rechtsgelehrten. Der Reichthum seines geschichtlichen und philosophischen Wissens und die umfassenden Studien in beiden Gebieten erleichterten ihm außerordentlich die theoretische Rechtswissenschaft und das Verständniß der Gesetze. Sein logisch vollkommen geschulter Verstand brauchte zur juristischen Einsicht kaum mehr die juristische Schule. Der Theorie hatte er sich so leicht bemeistert, daß er begierig sich schon der Praxis zuwendete. Ein ihm befreundeter Rath des leipziger Hofgerichts kam diesem Bedürfniß hülfreich entgegen, indem er ihn Acten lesen und Erkenntnisse abfassen ließ. Diese Arbeit diente unserem Leibniz zu großem Nutzen und zu einer Schule doppelter Art: er übte sich dadurch nicht bloß als praktischer Jurist, sondern auch als deutscher Schriftsteller. In seinem siebzehnten Jahre schrieb er deutsche Proceßacten und erwarb sich das Zeugniß, daß er es vortrefflich verstehe. Die sächsische Kanzlei war damals noch die Schule des deutschen Stils. In der Ausübung der deutschen Sprache, als er in Leipzig Proceßacten schrieb und Erkenntnisse abfaßte, hat Leibniz die Einsicht in die logische Tüchtigkeit, in die Kraft und Würde seiner Muttersprache gewonnen: eine Einsicht, die er vor den meisten Gelehrten seiner Zeit voraus hatte, und welche

auch in der Geschichte der deutschen Literatur eine besondere Hervorhebung verdient. Wie alles, was er betreibt, seine erfinderische Thätigkeit herausfordert und neue Ideen in ihm erweckt, so lassen ihn bald auch seine juristischen Studien in der Verfassung der Rechtswissenschaft mancherlei Mängel bemerken, denen er durch eine neue Methode der didaktischen Behandlung abhelfen möchte.

Von den Geschichtschreibern zu den Poeten, von den Poeten zu den Philosophen und Scholastikern, von den Philosophen zu den Mathematikern, von diesen zu den Juristen: dies sind gleichsam die Stationen in dem bisherigen Bildungsgange unseres Leibniz. Hören wir sein eigenes Bekenntniß: „Während meine Erzieher früher gefürchtet hatten, ich möchte ein Poet von Profession werden, so fürchteten sie jetzt, daß ich in den scholastischen Spitzfindigkeiten stecken bleiben würde, aber sie wußten nicht, daß mein Geist durch eine Art der Dinge allein nicht ausgefüllt werden konnte. Nachdem ich meinen Beruf in der Jurisprudenz erkannt hatte, ließ ich alle jene Dinge fallen und richtete mich ganz auf dieses Ziel, wo mich größere Früchte erwarteten. Ich merkte aber, daß meine früheren Studien der Geschichte und Philosophie mir das Verständniß der Rechtswissenschaft sehr erleichterten; ich war im Stande, die Gesetze ohne alle Mühe zu begreifen, darum blieb ich nicht lange an der Theorie haften, ich sah auf sie herab, wie auf leichte Arbeit und eilte begierig zu der praktischen Rechtswissenschaft. Unter den Räthen des leipziger Hofgerichts hatte ich einen Freund. Dieser nahm mich oft mit sich, gab mir Acten zu lesen und zeigte mir an Beispielen, wie man Erkenntnisse abfassen müsse. So drang ich in das Innere dieser Wissenschaft zeitig ein, das Amt des Richters machte mir Freude, die Advocatenkniffe widerten mich an, deshalb habe ich auch nie Processe führen wollen, obgleich ich nach dem Zeugnisse aller gut und treffend auch in deutscher Sprache zu schreiben wußte. So war ich siebzehn Jahre geworden, und es gereichte mir zur größten Genugthuung, daß ich meine Studien nicht nach fremden Ansichten, sondern nach eigener Neigung geführt hatte. Auf diese Weise hatte ich es dazu gebracht, daß ich unter meinen Altersgenossen stets als der Erste galt, in allen öffentlichen und privaten Vorlesungen und Zusammenkünften, nach dem Zeugnisse nicht bloß der Lehrer, sondern meiner Mitschüler selbst". So unabhängig ist dieser Geist, daß ihn nichts glücklicher macht als das Bewußtsein, selbst der alleinige Herr seines Bildungsganges und seiner Studien gewesen zu sein, daß er in der Rückschau

seines Lebens nichts mit größerer Zufriedenheit ausspricht. Dies ist ein Zug, der uns lebhaft an Descartes erinnert. Und charakteristisch für Leibniz ist der ihm natürliche und in allen Formen ausgeprägte Widerwille gegen jeden einseitigen Standpunkt; er ist nicht gemacht, eine Parteisache, welcher Art sie auch sei, zu führen, er will auch als praktischer Jurist lieber Richter sein als Advocat.

4. Die Bewerbung um die juristische Doctorwürde. Die Promotion in Altdorf.

Mit der Juristenfacultät in Leipzig war ein Spruchcollegium oder Schöppenstuhl verbunden, dessen Function darin bestand, praktische Rechtsfragen zu entscheiden und Gutachten zu ertheilen. Hier war der Platz, den Leibniz sich für seine künftige Lebensstellung wünschte. Das Collegium zählte zwölf Mitglieder, die von den Professoren der Juristenfacultät verschieden waren; die erledigten Stellen wurden durch Doctoren der Rechte, die in Leipzig promovirt worden, wiederbesetzt. Die juristische Promotion war daher die Vorbedingung, welche erfüllt sein mußte, um Mitglied dieses Collegiums zu werden. Nach der Zeitfolge der Promotionen gingen die älteren Ansprüche voran. Es kam mithin bei allen, welche diese Laufbahn machen wollten, viel darauf an, die Doctorwürde möglichst zeitig zu erwerben, der früheste Termin war nach vollendetem akademischem Lustrum: dieser Zeitpunkt traf für Leibniz in den Herbst des Jahres 1666. Er war damals zwanzig Jahre alt.

Mit ihm zugleich bewarben sich andere in einer, wie es scheint, ungewöhnlich großen Anzahl, darunter solche, die älter waren als er, und denen viel daran lag, ältere Ansprüche zu haben. Diese Candidaten wurden von seiten der Facultät begünstigt und Leibniz als zu jung von der Bewerbung zurückgewiesen. Man glaubt, daß bei dieser Sache eine unserem Leibniz abgeneigte Stimmung auf seiten einiger Professoren, ja sogar eine Kabale im Spiele gewesen sei. Der biographische Bericht in den leipziger gelehrten Zeitungen nimmt an, Leibniz habe die Professoren gegen sich verstimmt, weil er die Autorität des Aristoteles und der Scholastiker bestritten habe. Eckhart will wissen, daß die Frau des Dekans aus Abneigung gegen Leibniz diese Intrigue angezettelt habe, deren Folge war, daß Leibniz den Wanderstab ergriff und seine Vaterstadt für immer verließ. Ludovici glaubt der eckhart'schen Angabe gern und möchte die ganze Schuld auf die Frau Dekanin schieben, um die leipziger Professoren von dem Vorwurf zu befreien, daß durch ihre Schuld die Universität einen Leibniz verloren habe.

Eine schlimme Art der Freisprechung und zugleich eine sehr naive! Als ob in einer solchen Sache die Professoren um so weniger Schuld haben, je mehr ihre Frauen daran schuld sind!

Leibniz selbst, indem er die Begebenheit in seiner Autobiographie erwähnt, sagt keine Silbe von einer persönlich gegen ihn gerichteten Kabale. In einer Schrift, die er unmittelbar nachher geschrieben, spricht er in Betreff der Rechtsstudien mit großem Lobe von den Einrichtungen der leipziger Juristenfacultät und ihres Spruchcollegiums.[1] Und als vierzig Jahre später ein leipziger Professor in einem Briefe an Leibniz jenes Zeitpunktes gedachte, wo dieser „seiner undankbaren Vaterstadt" Lebewohl gesagt habe, so antwortete Leibniz schön und seiner würdig: „Ich freue mich, daß unser Leipzig aus so schweren Zeiten sich glücklich durchgekämpft hat und wieder in Blüthe steht. Ich liebe meine Vaterstadt, wie billig, und habe kein Gefühl, daß sie gegen mich undankbar gewesen. Denn daß ich als ein Jüngling, der fast noch Knabe war, unter so vielen an Jahren und Gelehrsamkeit ansehnlichen Leuten zurückgesetzt wurde, giebt mir keinen Grund zur Klage. Indessen reut mich auch meine Ungeduld nicht; Gott lenkt die Irrthümer der Menschen so, daß schlimme Erlebnisse oft einen guten Ausgang nehmen".[2]

Das Gefühl einer unverdienten Zurücksetzung hat Leibniz ohne Zweifel gehabt und behalten. Die fünf Jahre, die er bis zur Bewerbung um die juristische Doctorwürde warten mußte, hatten ihm schon viel zu lange gedauert, denn er fühlte sich längst diesem Ziele gewachsen. Endlich war der Zeitpunkt da, und man wies ihn ab, weil er noch zu jung sei. Noch länger zu warten, war ihm unmöglich, und er hätte es seiner für unwürdig gehalten. So konnte er in Leipzig nicht länger bleiben, und sein Entschluß war schnell gefaßt. Er sagt in seiner autobiographischen Skizze: „Als ich die Ränke meiner Mitbewerber bemerkt hatte, so änderte ich meinen Entschluß, ich wollte auf Reisen gehen und Mathematik studiren. Denn ich hielt es eines jungen Mannes für unwürdig, wie angenagelt an der Scholle zu haften, und mein Geist brannte vor Begierde, größeren Ruhm in den Wissenschaften zu gewinnen und die Welt kennen zu lernen."[3]

Ungeduldig über den Zeitverlust und verstimmt über die Zurückweisung, verließ Leibniz seine Vaterstadt und begab sich noch im Herbst 1666 auf die nürnbergische Universität Altdorf, um hier die akademische

[1] Nova meth. § 82. — [2] Leibnizens Werke, herausg. von Onno Klopp. Erste Reihe. Bd. II. Vorwort. S. LI et LII. — [3] Vita a se ipso breviter delineata.

Würde zu erreichen, die man ihm in Leipzig vorenthalten hatte. Während er dort noch für zu jung gehalten wurde, um Doctor der Rechte zu werden, fühlte er sich schon reif genug, um die Rechtswissenschaft durch eine neue Methode der Behandlung zu verbessern. Diese Schrift, wozu er die Ideen lange genährt, schrieb er unterwegs auf der Reise von Leipzig nach Altdorf.

Er vertheidigt in Altdorf eine Abhandlung über die verwickelten Rechtsfälle. Mit einer glänzenden Disputation, die alle Welt in Erstaunen setzt, erwirbt er den Doctorhut den 5. November 1666. Seine Gelehrsamkeit, Klarheit und Rednergabe erregen die größte Bewunderung. Er bekommt später Briefe zu lesen, die von diesem Acte berichten und seines Lobes voll sind. Selbst der Dekan der juristischen Facultät, Johann Wolfgang Textor[1], schreibt an Dilher, den ersten Prediger Nürnbergs, daß Leibniz mit dem höchsten Ruhme disputirt habe. Der Kanzler und Syndicus der freien Reichsstadt waren bei der Promotion mit zwei Vorständen des Schulwesens zugegen; sie hören, wie Leibniz eine lateinische Rede in Prosa aus dem Stegreif, dann eine zweite in Versen nach dem Concept hält, beide im vollkommensten Flusse, und sie wünschten nichts eifriger, als dieses außerordentliche Talent für ihre Universität zu gewinnen. Mit einer behaglichen Ausführlichkeit erzählt Leibniz in seinen Lebensbekenntnissen diese seine altdorfer Promotion; man fühlt, mit welchem Vergnügen er sich diesen ersten großen Triumph seiner Jugend vergegenwärtigt. Im Namen der Vorsteher des Unterrichtswesens bietet ihm der Prediger Dilher bald nachher eine Professur in Altdorf an. Aber Leibniz hatte, wie er selbst sagt, ganz andere Dinge im Sinn. Seine aufstrebenden und ihrer bewußten Kräfte wollten mehr Spielraum haben, als ein akademischer Lehrstuhl gewährt. Spinoza und Leibniz, diese beiden Gegenfüßler in Charakteren und Ansichten, waren nicht gemacht, Professoren zu sein. Aus entgegengesetzten Beweggründen schlugen sie das akademische Lehramt aus, welches dem einen kurz vor seinem Tode, dem anderen beim Eintritt in das öffentliche Leben angeboten wurde; jenen fesselte die Liebe zur unabhängigen Betrachtung in der Einsamkeit des Privatlebens, diesen zog das Bedürfniß nach praktischer Thätigkeit und das Interesse an der Mannichfaltigkeit der Dinge hinaus in das große Leben der Welt.

[1] Später, von 1673—1688, Professor des römischen Rechts in Heidelberg, von wo er mit dem Ausbruche des Orléans'schen Krieges nach Frankfurt ging. Es ist mütterlicherseits der Ahnherr Goethes (der Großvater seines Großvaters).

5. Nürnberg und die Rosenkreuzer.

Das akademische Leben liegt hinter ihm, einen festen Plan für die Zukunft hat er noch nicht gefaßt; so überläßt er sich zunächst einem ungewissen Schicksal und einer unabhängigen, durch den geringen Ertrag seines mütterlichen Erbtheils vorläufig gesicherten Muße. In Altdorf will er nicht bleiben, nach Leipzig nicht zurückkehren; so geht er auf einige Zeit nach Nürnberg, in die nächste bedeutende Stadt, wo er sich durch die altdorfer Promotion schon einen Namen gemacht und Freunde erworben hat. Zu diesen Freunden gehört der ihm verwandte Justus Jakob Leibniz, der Senior des geistlichen Ministeriums, und Dilher, der erste Prediger der Stadt; beide Männer sind Mitglieder jener merkwürdigen Gesellschaft der Rosenkreuzer und Alchymisten, die sich in Nürnberg gebildet hat, und an deren Spitze Daniel Wölfer, Prediger zu St. Lorenz, steht. Wir erinnern uns aus dem Leben Descartes', welche Anziehungskraft der Name Rosenkreuzer auf ihn geübt, mit welcher Begierde er vergebens gesucht hat, ein Mitglied dieser geheimnißvollen Gesellschaft kennen zu lernen.[1] Leibniz befindet sich in Nürnberg mitten unter Rosenkreuzern, deren einige er persönlich kennt; seine Neugierde ist rege gemacht, und es reizt ihn, selbst in die Geheimnisse dieses mystischen Bundes eingeweiht zu werden. Um dieses Ziel schnell zu erreichen, muß er die Rosenkreuzer glauben machen, daß er bereits vollkommen eingeweiht sei, und erfinderisch, wie er ist, weiß er sich schnell zu helfen. Er liest eine Menge alchymistischer Bücher, macht sich einen Auszug der dunkelsten Redensarten und setzt daraus ein Schreiben zusammen, welches er mit der Bitte um Zulassung an den Vorstand richtet. Der Versuch glückt ihm vollkommen, und nur die Rosenkreuzer bestehen schlecht bei dieser Probe. Wirklich gilt ihnen Leibniz als ein ausgemachter Adept und wird nicht bloß in die Gesellschaft aufgenommen, sondern sogleich zum Secretär gemacht, also zum Verwalter ihrer sogenannten Geheimnisse. Dies ist die curiose Seite seines nürnberger Aufenthaltes.[2] Aber sein wichtigstes Erlebniß war die Bekanntschaft eines Mannes, die er hier noch von ungefähr machte, und dessen Hand ihn auf den Schauplatz der großen Welt führen sollte.

---

[1] Vgl. dieses Werk. Jub.-Ausg. Bd. I. 4. Aufl. S. 167—169. — [2] Vgl. Herm. Kopp: Die Alchemie in älterer und neuerer Zeit (Heidelberg 1866). Bd. I. S. 232 u. 233 Anmerk.

II. Die akademischen Schriften.

Bevor wir diesen Wendepunkt seines Lebens näher kennen lernen, blicken wir auf die Schriften zurück, die Leibniz während seiner akademischen Jahre verfaßt hat, auf diese ersten Früchte seiner Universitätsstudien, die, mit einer Ausnahme, akademische Gelegenheitsschriften sind, welche die Abschnitte in der Laufbahn seiner Universitätsstudien bezeichnen: gelehrte, lateinisch geschriebene Abhandlungen, die zur Erreichung der üblichen Grade öffentlich vertheidigt und gedruckt werden mußten. Wie die Wissenschaften, mit denen sich Leibniz vorzugsweise beschäftigt hatte, sind sie philosophischen, mathematischen, juristischen Inhalts, und sowohl die Wahl als die Behandlung der Themata zeigen, wie benachbart einander jene Wissenschaften im Geiste Leibnizens waren. Der erste akademische Grad in der Philosophie war das Baccalariat, der zweite höhere das Magisterium der Philosophie, und um die Candidatur für einen Platz in der Facultät zu erwerben, mußte noch «pro loco» disputirt werden. Nach seinen ersten drei Semestern in Leipzig erwarb sich Leibniz das Baccalariat der Philosophie den 30. März 1663. Dann folgte der Sommer in Jena. Nach vollendetem Triennium wurde er Magister der Philosophie den 3. December 1664, und den 7. März 1666, ein halbes Jahr vor der Vollendung des akademischen Lustrums, disputirte er «pro loco». Die erste hierher gehörige Abhandlung ist metaphysisch und zugleich historisch-philosophisch, die zweite juristisch-philosophisch, die dritte mathematisch-philosophisch.

Er erwirbt das Baccalariat mit einer Abhandlung über das Princip der Individualität, die er unter dem Vorsitze seines Lehrers Thomasius vertheidigt, und welche der letztere mit der oben erwähnten Vorrede in die Oeffentlichkeit einführt; er hatte sich eine der schwierigsten und umfassendsten Streitfragen der Scholastik zum Thema gewählt, die Hauptcontroverse zwischen Realismus und Nominalismus. Indem er diese Frage im nominalistischen Geiste entschied, bezeichnete er schon damals unter der scholastischen Verhüllung das eigenthümliche Princip seiner künftigen Philosophie. Die neueren Philosophen sämmtlich sind, scholastisch genommen, Nominalisten. Auf dieser Seite steht Leibniz schon in seiner ersten Schrift.[1]

Die zweite Abhandlung behandelt die Rechtsschwierigkeit als philosophisches Problem und zeigt in einer Sammlung philosophischer Rechts-

[1] Disputatio metaphysica de principio individui (1663). Mit einer kritischen Einleitung herausgegeben von Guhrauer (1837).

fragen, wie fruchtbringend die Philosophie in der Rechtsgelehrsamkeit sei. Gleich die ersten Sätze der Vorrede bezeichnen seinen Standpunkt: „Ich unternehme eine schwierige und meinen Kräften überlegene, aber eine fruchtbare und mir willkommene Sache, denn, von der Philosophie genährt, bin ich ein Schüler der Jurisprudenz geworden, und so oft diese mir die Gelegenheit bot, bin ich auf die Philosophie zurückgegangen und habe die Punkte ins Auge gefaßt, worin beide Wissenschaften einander berühren oder verwandt sind. Auch soll die gegenwärtige Betrachtung dazu beitragen, den Juristen von Fach die Geringschätzung der Philosophie zu nehmen, denn sie werden sehen, wie viele Stellen ihres gelehrten Rechts ohne die Leitung der Philosophie ein unentwirrbares Labyrinth sein würden, und wie die alten Autoritäten ihrer Wissenschaft zugleich in die Tiefen der Philosophie eingeweiht waren. Nur deshalb hat Ulpian die Jurisprudenz die Wissenschaft der göttlichen und menschlichen Dinge genannt, weil er überzeugt war, daß ohne philosophische Einsicht und Vorbildung weder der Jurist zu Stande kommen noch die Wissenschaft von Recht und Unrecht erworben werden könne."[1]

Die wichtigste und zugleich für die Zukunft folgenreichste Abhandlung ist die dritte. Der Plan, welchen das Studium der Logik in Leibniz geweckt hatte, war die Auffindung des Gedankenalphabets und der Gedankenschrift. Sind die Elemente aller Begriffe entdeckt und die Zeichen dafür bestimmt, so müssen sämmtliche philosophische Aufgaben und ihre Lösungen in den Combinationen der Begriffe enthalten sein und die Philosophie in eine logische Combinationsrechnung aufgehen. Neben dem Gedankenalphabet und der Gedankenschrift wird daher die Combinationsmethode in den Zusammenhang der Ideen eingreifen, welche Leibnizen in dieser Zeit beschäftigen. Die Mathematik giebt in ihrer Zeichenschrift ein Beispiel der Gedankenschrift, sie giebt in ihrer Combinationsmethode ein Vorbild für die Combination der Begriffe. Hier, wo Mathematik und Philosophie einander begegnen, findet Leibniz sein Thema: er schreibt eine arithmetische Abhandlung über die „Complexionen" und erweitert sie noch in demselben Jahre zu seiner Schrift über die „Combinationskunst", die schon die Keime zu der späteren Erfindung der Differentialmethode enthält und das Project der allge-

[1] Specimen difficultatis in jure seu quaestiones philosophicae amoeniores ex jure collectae (1664). Leibnitii Op. omnia (Dutens). Tom. IV, Pars III, p. 68.

meinen Charakteristik bestimmt ins Auge gefaßt hat. Diese Zusammenhänge machen die Schrift bedeutungsvoll. Die logischen Eintheilungen, welche Leibnizen schon in der Schullogik so lebhaft interessirt hatten, sind nichts anderes als angewandte Combination. Als Beispiel einer solchen Combination giebt er unter anderem die Auffindung aller möglichen Arten des kategorischen Schlusses, alle sogenannten Schlußmodi, womit sich die Schullogik seit Aristoteles so eifrig beschäftigt hatte.[1]

Die zweite Reihe der Abhandlungen ist juristischen Inhalts. Auch hier zeigt sich in der Wahl und Behandlung der Themata Leibnizens philosophischer Geist. Die beiden ersten Abhandlungen, die er im Juli und August 1665 öffentlich vertheidigt, betreffen die römische Rechtslehre von den Bedingungen (de conditionibus). „Diese Lehre", so beginnt die Einleitung der Schrift, „bildet gewissermaßen einen Theil der juristischen Logik, denn sie behandelt die hypothetischen Sätze im Recht." Und im Hinblick auf die Methode, die er befolgen will, heißt es in der Vorrede: „Ich will wenigstens nicht unbemerkt lassen, daß in der Bestimmung des Rechts die alten Juristen so viel Geist und tief eindringende Schärfe gezeigt haben, daß, um ihre Erklärungen in die Form vollkommen sicherer und fast mathematischer Beweisführungen zu bringen, eigentlich nur die formale Arbeit des Sichtens, aber kein weiterer Scharfsinn des Ergänzens erforderlich ist."[2]

Im folgenden Jahre vertheidigt er in Altdorf die schon erwähnte Abhandlung über die verwickelten Rechtsfälle. Auch dieses Thema bietet ein eigenthümlich logisches und philosophisches Interesse. Die «casus perplexi» sind gleichsam juristische Antinomien, bei denen sich für die entgegengesetzten Seiten gültige Rechtsgründe erheben lassen. Wie ist in solchen schwierigen Fällen die Sache zu entscheiden? Die einen sagen, sie sei nicht zu entscheiden und bleibe daher unentschieden, die anderen dagegen, sie lasse sich nur durch das Loos entscheiden, die dritten endlich wollen die Entscheidung dem persönlichen Ermessen des Richters überlassen. Dagegen fordert Leibniz auch hier eine wirkliche Rechtsentscheidung. Man müsse dann das Recht hinzuthun, wie (nach

[1] Disputatio arithmetica de complexionibus (1666). De arte combinatoria, auf welche die historia et commendatio linguae charactericae universalis zurückweist. — [2] Specimen certitudinis seu demonstrationum in jure exhibitum in doctrina conditionum. Op. (Dutens) Tom. IV, Pars III, p. 93 u. 94. Später in überarbeiteter Form in die Sammlung seiner Rechtsaufsätze aufgenommen: specimina juris (1672).

einer Glosse des Landrechts) „die Arznei zur Seuche". Das Recht höre nicht auf, wo die positiven Gesetze aufhören, vielmehr gelten die letzteren nur kraft eines Vertrages, der den Staat begründet, das Recht der Gesetzgebung der fürstlichen Gewalt übertragen und das Natur- und Völkerrecht beschränkt habe. Wo also die Gesetze nichts entscheiden, da trete dieses Recht wieder in Kraft, und bei ihm sei die Entscheidung zu suchen.[1]

Während seiner juristischen Studien hatte die Verbindung der Philosophie mit der positiven Rechtswissenschaft und der Gebrauch, der von jener in dieser zu machen sei, ganz besonders seine Aufmerksamkeit beschäftigt. Die logisch genaue und vollkommene Durchbildung der juristischen Lehren hatte ihm eingeleuchtet und seinen Geist mit Bewunderung erfüllt. Es konnte sich in der Anwendung der Philosophie auf die Rechtsgelehrsamkeit nicht sowohl um die materielle Aufgabe handeln, das Recht zu machen, als vielmehr um die formale, das gegebene Material methodisch zu fassen, indem man es klärt, sichtet, vereinfacht und ordnet. Eine solche Methode würde der Jurisprudenz eine Form geben, in der sie faßlicher und leichter sowohl gelehrt als gelernt werden könne. In dieser Absicht schreibt Leibniz seine „neue Methode, die Rechtswissenschaft zu lernen und zu lehren", die letzte Schrift seiner akademischen Jahre, die einzige, welche nicht zu einem akademischen Gebrauche bestimmt war. Er hatte sie auf der Reise von Leipzig nach Altdorf verfaßt, sie sollte den Uebergang aus dem akademischen in das praktische Leben machen, denn sie half ihm zu seiner ersten amtlichen Stellung, wodurch seine ganze folgende Laufbahn bestimmt wurde.[2]

Viertes Capitel.

Leibniz in Mainz. Amtliche Stellung. Philosophische Schriften.

I. Johann Christian von Boineburg.

Das akademische Lehramt in Altdorf hatte Leibniz ausgeschlagen, weil sein Geist auf ganz andere Dinge gerichtet war. Mit diesem sicheren Vorgefühl, welches bedeutenden Menschen nie fehlt, ging er

[1] De casibus perplexis (1666). — [2] Nova methodus docendi discendique jurisprudentiam (1667).

seiner Zukunft entgegen, ungewiß, wo sich ihm die Pforte zu jenem größeren Wirkungskreise öffnen werde, der seinen Kräften und Neigungen gemäß sei. Da machte er von ungefähr noch während seines Aufenthaltes in Nürnberg die Bekanntschaft des früheren kurmainzischen Ministers Johann Christian von Boineburg. Die Bekanntschaft verwandelt sich bald in ein nahes Verhältniß, und im Verkehr mit den ausgebreiteten Erfahrungen des weltkundigen Mannes erweitert Leibniz seinen Gesichtskreis und gewinnt den ersten Einblick in die großen Verhältnisse der Welt, den ersten Antrieb, seine eigenen Kräfte in einer staatsmännischen Thätigkeit zu versuchen.

Wir müssen die Persönlichkeit dieses so merkwürdigen und in dem Leben unseres Philosophen so einflußreichen Mannes etwas näher ins Auge fassen. Er war in der Kraft des männlichen Alters, ein Vierundvierzigjähriger, als Leibniz ihn kennen lernte. Seine glänzende, öffentliche Laufbahn lag damals schon hinter ihm, sie hatte gegen Ende des dreißigjährigen Krieges, vier Jahre vor dem westfälischen Frieden begonnen und nach zwanzig Jahren einer schicksals- und einflußreichen Wirksamkeit mit einem jähen Falle geendet. Seine Heimath war Thüringen, er stammte aus einem Geschlecht alten Reichsadels und lutherischen Bekenntnisses, sein Vater war Präsident des geheimen Raths und Obermarschall in Eisenach gewesen, er selbst hatte in Jena und Helmstädt studirt und namentlich unter Hermann Conring, einem berühmten Staatsrechtslehrer in Helmstädt, mit dem er lebenslänglich befreundet blieb, seine staatswissenschaftlichen Studien gemacht, bevor er in den Diensten des Landgrafen von Hessen-Braubach seine diplomatische Laufbahn begann. Dieser Fürst hatte eine Forderung an die Königin von Schweden, Boineburg wurde mit dem Geschäfte beauftragt und ging als Gesandter nach Stockholm. Hier lebte er in näherem Verkehr mit dem schwedischen Kanzler Axel Oxenstierna. Im Jahre 1650 kehrte er nach Deutschland zurück und galt bereits als ein Diplomat von ausgezeichnetem Ruf, der einen größeren Wirkungskreis verdiente als den eines Hofraths in Hessen-Braubach. Der Kurfürst von Mainz berief ihn in seine Dienste. Mit dreißig Jahren ist Boineburg am Hofe von Mainz, was sein Vater in Eisenach war: Präsident des geheimen Raths und Obermarschall. Ein Protestant in der Stelle eines ersten Ministers am Hofe des ersten katholischen Kirchenfürsten in Deutschland! Einen solchen Widerspruch konnten die damaligen Verhältnisse nicht auf die Dauer ertragen. Zum Theil mag es Nachgiebig-

keit gegen die Macht dieser Verhältnisse, zum Theil wirklich eine religiöse Umstimmung gewesen sein, welche Boineburg dazu brachten, den Glauben seiner Väter zu verlassen und in Mainz zur römisch-katholischen Kirche überzutreten. Es ist gewiß, daß dieser Uebertritt seine politische Stellung in Mainz befestigen mußte, und daß auch Boineburgs religiös-beweglicher Sinn sich zum Katholicismus hingetrieben fühlte, daß also äußere und innere Gründe zugleich die Bekehrung veranlaßten. Das siebzehnte Jahrhundert ist reich an solchen Bekehrungen, deren Motive aus weltlichen Interessen und katholisirender Phantasie gemischt waren. Dem feindseligen und blinden Glaubenseifer, welcher häufig die Apostaten zu befallen und gegen ihren eigenen früheren Glauben fanatisch zu verdunkeln pflegt, blieb Boineburg fremd; er war aufrichtig tolerant und wünschte die Wiedervereinigung beider Kirchen im Sinne der Versöhnung und Ausgleichung. Auch in dieser Rücksicht sind seine Ideen einflußreich auf Leibniz gewesen.

Zwölf Jahre steht Boineburg in Mainz an der Spitze der Staatsgeschäfte (1652—1664), und da Mainz als die erste deutsche Kurmacht zugleich die Führung der Reichsgeschäfte zu besorgen hat, so ist er im weitesten Umfange thätig, und sein Einfluß erstreckt sich in die wichtigsten deutschen und europäischen Zeitfragen. Eine Menge bedeutender Ereignisse drängen sich in diese Jahre: der Tod des Kaisers Ferdinand III. (1657), die Wahl seines Sohnes Leopold I. (Juli 1658), die Gründung des rheinischen Bundes (August 1658), der pyrenäische Frieden (1659), der Tod Mazarins, der Beginn der Alleinregierung Ludwigs XIV. (1661), der Türkenkrieg in Ungarn (1663). In allen großen Angelegenheiten dieser Zeit finden wir Boineburg wirksam: er spielt eine hervorragende Rolle in der Frage der Kaiserwahl, er ist Gesandter beim Abschluß des pyrenäischen Friedens, wo er sich mit Mazarin befreundet, er bewirkt dem Kaiser die Hülfe des Reichs im Kriege gegen die Türken, er ist der Mitbegründer und Träger eines politischen Systems, welches seinen Stützpunkt in Mainz und die Aufgabe hat, den westfälischen Frieden zu erhalten, das Gleichgewicht zwischen Frankreich und der habsburgischen Macht zu befestigen, um dadurch das deutsche Reich zu sichern.

Auf dem Reichstage zu Regensburg 1653 wird er zum römischen Ritter geschlagen. Der Kaiser selbst giebt ihm die Aussicht auf die Stelle des Reichsvicekanzlers, aber die nächste Kaiserwahl bringt Boineburg in eine Stellung, welche ihm die Stimmung am Hofe in Wien

abgeneigt macht. Ferdinand III. steht auf der Seite Spaniens gegen Frankreich, auf der Seite Polens gegen Schweden: dies ist der Grund, warum nach seinem Tode Frankreich und Schweden alles aufbieten, um die Wahl eines Kaisers aus dem Hause Habsburg zu hindern. Ludwig XIV. selbst bewirbt sich um die deutsche Kaiserkrone. Da diese Bewerbung keine Aussichten hat, so unterstützt der französische Einfluß die Wahl des Kurfürsten von Bayern. Boineburg steht in diesen Wahlmachinationen auf französischer Seite, der mainzische Kanzler auf österreichischer, der Kurfürst selbst schwankt zwischen beiden.

Endlich siegt die österreichische Partei. Leopold wird zum Kaiser gewählt den 18. Juli 1658, aber zugleich wird in Rücksicht auf die auswärtige Lage der Dinge die Macht des neuen Kaisers zu Gunsten Frankreichs beschränkt. Es soll dem Kaiser nicht erlaubt sein, den Spaniern durch deutsche Länder hindurch Hülfe zu senden. Gleich nach der Kaiserwahl wird in Mainz der rheinische Bund gegründet, dessen Stifter und Haupt der Kurfürst von Mainz ist. Zu diesem Bunde gehören außer Frankreich und Schweden das lüneburgische Gesammthaus, Hessen-Kassel, Münster, Pfalz-Neuburg, mehrere süddeutsche Fürsten, seit 1659 Württemberg, Darmstadt, der Bischof von Basel, Zweibrücken, seit 1661 auch Brandenburg. Das Bündniß dauert bis 1667.

Es war keine feile Abhängigkeit von Frankreich, sondern die besonnene Einsicht in die damalige Lage der Dinge, in die Nothwendigkeit eines gesicherten Gleichgewichts zwischen der französischen und österreichischen Weltmacht, die Boineburg sowohl in der Frage der Kaiserwahl als in der Gründung des rheinischen Bundes Frankreichs Forderungen Rechnung tragen ließ. Er zog sich dadurch die Ungnade des neuen Kaisers zu, doch hinderte ihn dieser Umstand nicht, dem Kaiser im Interesse des Reichs und des europäischen Friedens einen großen Dienst zu leisten. Die Türken waren schon 1660 verheerend in Ungarn eingefallen, der Kaiser begehrte auf dem Reichstage in Regensburg 1663 die Hülfe der deutschen Reichsstände, welche in einem Falle, der keinen Reichskrieg betraf, wenig geneigt waren, eine solche Hülfe zu leisten. Daß sie es dennoch thaten, war dem Einfluß und den eindringlichen Vorstellungen Boineburgs zu danken, und die Folge war der glänzende Sieg bei St. Gotthard (1664), der dem Kriege für diesmal ein Ende machte.

Indessen lagen schon die Minen bereit zum Sturze des vielvermögenden Mannes. Die Stimmung am Hofe in Wien war gegen

ihn, auch in Paris war man ihm abgeneigt, namentlich der Minister Lionne, der Nachfolger Mazarins, glaubte sich persönlich von ihm verletzt. Auch hatte sich Boineburg auf dem letzten Reichstage in Regensburg gegen die Politik Ludwigs XIV. freimüthig erklärt und dadurch den französischen Einfluß wider sich aufgebracht. Seine nächsten und schlimmsten Feinde waren in Mainz. Der Bruder des Kurfürsten begünstigte den Hauptgegner Boineburgs, und es gelang, den Kurfürsten selbst dergestalt gegen ihn einzunehmen, daß bei der ersten Gelegenheit, es handelte sich um eine Gesandtschaft an Ludwig XIV., Boineburg auffallenderweise zurückgesetzt und sein Gegner vorgezogen wurde. Jener schrieb einen leidenschaftlichen Brief an Lionne, welchen dieser dem Gegner mittheilte. Der Verdacht des Kurfürsten wurde so weit gebracht, daß er Boineburg für einen Verräther hielt, der im Geheimen falsches Spiel gegen ihn getrieben; er entsetzte ihn seiner Aemter, ließ ihn verhaften und auf die Festung Königstein bringen. Hier blieb Boineburg mehrere Monate gefangen und wurde erst im Anfange des Frühlings 1665 seiner Haft entlassen, nachdem die Untersuchung bewiesen hatte, daß er unschuldig war. Der Kurfürst bot ihm zu wiederholten malen die ehrenvollste Wiedereinsetzung an, aber Boineburg schlug sie aus im tiefgekränkten Gefühle erlittenen Undanks. Er lebte seitdem als Privatmann in Frankfurt in beschaulicher Muße, mit religiösen Betrachtungen und litterarischen Arbeiten beschäftigt. Indessen reifte allmählich die Versöhnung zwischen ihm und dem Kurfürsten und wurde zuletzt durch ein verwandtschaftliches Band befestigt, da der Neffe des Kurfürsten die Tochter Boineburgs heirathete. Seit 1668 lebte Boineburg wieder in Mainz im vollkommensten Ansehen, aber ohne amtliche Stellung. Im folgenden Jahre finden wir ihn noch einmal thätig auf dem diplomatischen Schauplatz, er geht im Namen und Interesse eines deutschen Fürsten als Gesandter nach Polen zur Königswahl, und wir werden auf den Zweck und Erfolg dieser Gesandtschaft zurückkommen, die Leibnizens erste politische Denkschrift hervorgerufen hat.

Es war drei Jahre nach seinem Sturz, im Herbst 1666, als Boineburg auf einer seiner gelegentlichen Reisen durch Nürnberg kam und hier an einer öffentlichen Tafel die Bekanntschaft des jungen Leibniz machte. Bald fühlen beide sich zu einander hingezogen: Boineburg zu dem jungen, aufstrebenden Rechtsgelehrten, der mit einer solchen Fülle des Wissens zugleich so viele neue Ideen, eine so erstaunliche Arbeitskraft und Gabe der Darstellung vereinigt, und Leibniz zu dem älteren,

hocherfahrenen, weitblickenden Staatsmann. Er folgt ihm nach Frankfurt (Frühjahr 1667), läßt auf seinen Rath die Schrift über die neue Lehrmethode der Rechtswissenschaft drucken und widmet sie dem Kurfürsten von Mainz. Mit dieser Empfehlung, die er sich selbst giebt, betritt Leibniz den ersten Schauplatz seiner praktischen und amtlichen Wirksamkeit. Boineburg schickte die Schrift über die neue Methode seinem Freunde Conring in Helmstädt und sagte brieflich: „Ich kenne den Verfasser sehr genau, er ist Doctor der Rechte, zweiundzwanzig Jahre alt, sehr unterrichtet, vortrefflicher Philosoph, ein Mann von außerordentlicher Gelehrsamkeit, scharfem Urtheil und großer Arbeitskraft.“[1]

II. Johann Philipp von Schönborn.

Der Kurfürst von Mainz, Johann Philipp von Schönborn, war nicht bloß dem Range nach der erste, sondern auch nach seinem persönlichen Werthe einer der bedeutendsten unter den Fürsten des damaligen Reichs. Der Sohn eines einfachen Landedelmannes im Westerwalde, „ein westerwälder Bauer“, wie er sich selbst gern nannte, war er auf der Leiter der geistlichen Würden schnell emporgestiegen, vom Kanonikus zum Fürstbischof in Würzburg und fünf Jahre später zum Kurfürsten von Mainz (1647). Er war damals zweiundvierzig alt. Zwanzig Jahre später kam Leibniz in seine Nähe. In religiösen Dingen war er tolerant gesinnt und einer der ersten deutschen Fürsten, der die Hexenverbrennungen in seinem Lande abschaffen ließ. In politischer Rücksicht haben wir ihn als den Stifter und das Haupt des Rheinbundes (15. August des Jahres 1658) schon kennen gelernt, dessen Zweck nach innen die Sicherheit des Reichs, nach außen das Gleichgewicht zwischen Frankreich und Oesterreich sein sollte. Wir dürfen annehmen, daß er in religiöser wie politischer Hinsicht mit den Ideen Boineburgs im wesentlichen übereinstimmte, und daß diese Uebereinstimmung das Band zwischen beiden ausmachte. Ein Brief, der viele Jahre nach dem Tode des Kurfürsten geschrieben ist, zeigt, wie Leibniz über ihn urtheilte. „Johann Philipp von Schönborn“, so heißt es in jenem Briefe, „war einer der hellsehendsten Fürsten, die Deutschland je gehabt hat. Er war ein Geist von hohen Ideen, der die großen Angelegenheiten der ganzen Christenheit im Auge hatte. Seine Absichten waren gut. Er suchte die Grundlage seines Ruhms in der Sicherheit und Ruhe seines Vaterlandes und glaubte, das eigene Interesse mit dem des Reichs in Uebereinstimmung bringen zu können. Ich

will glauben, daß er damals nicht der Meinung war, daß sich das Gleichgewicht der beiden Großmächte Europas so leicht ändern und Frankreich so schnell das Uebergewicht nehmen würde. Wie dem auch sei, er hatte das Elend Deutschlands gesehen, dessen Trümmer noch rauchten, und er gehörte zu denen, die alles aufboten, dem Lande die Ruhe wiederzugeben. Kaum fing Deutschland an, etwas aufzuathmen, es war fast nur von unmündiger Jugend bevölkert; man hatte Grund, von der gereizten Haltung Schwedens, von der drohenden Frankreichs Krieg zu befürchten; wenn der Krieg von neuem ausbrach, so hatte man zu besorgen, daß dann das nachwachsende Geschlecht im Keime vernichtet und ein großer Theil des unglücklichen Deutschlands fast zur Wüste gemacht werden würde. Um nun die beiden bei der Kaiserwahl Leopolds einander widerstreitenden Mächte einigermaßen zu befriedigen und den Frieden zu erhalten, schien es ihm nothwendig, dem Kaiser durch eine Wahlcapitulation die Hände zu binden und diese Capitulation durch das sogenannte Rheinbündniß zu sichern. Ob dieser Rheinbund dem Kaiser nützlich oder schädlich gewesen ist, ob die Kronen die gehofften Vortheile wirklich gewonnen haben, das ist eine schwierige und viel bestrittene Frage."[1]

III. Leibnizens amtliche Stellung.

Im Jahre 1667 kam Leibniz von Frankfurt nach Mainz und überreichte dem Kurfürsten seine Schrift. Er war damals in Mainz völlig unbekannt und hatte dort niemand, dessen Einfluß ihn unterstützte. Dem Kurfürsten, der wohl durch Boineburg von ihm gehört haben mochte, gefielen seine juristischen Reformvorschläge um so mehr, als er selbst eine Verbesserung des Gesetzbuchs wünschte und mit einer Revision desselben den Hofrath Hermann Andreas Lasser bereits beauftragt hatte. An diesem Werk sollte jetzt Leibniz mitarbeiten und es gemeinschaftlich mit Lasser fördern. So trat er in die Dienste des Kurfürsten und wurde im Jahr 1670 zum Kanzleirevisionsrath ernannt. Sein Aufenthalt und seine amtliche Thätigkeit in Mainz selbst dauerte nur wenige Jahre. Im März 1672 rief ihn ein wichtiger diplomatischer Zweck nach Paris; am Ende desselben Jahres starb Boineburg, im Anfang des folgenden der Kurfürst Johann Philipp, und die mainzischen Ver-

[1] Guhrauer, Kurmainz im Jahre 1672. Bd. II. S. 91. Vgl. die Werke von Leibniz (Onno Klopp). Bd. I. Einl. S. XVIII—XIX.

hältnisse gestalteten sich unter dem Nachfolger so, daß Leibniz in seine dortige Stellung nicht mehr zurückkehrte.

Wir werden davon später ausführlich reden. Jetzt nehmen die Schriften, welche während der mainzischen Periode, also in den Jahren von 1667—1672, entstanden sind, zunächst unsere Aufmerksamkeit in Anspruch, und hier unterscheiden wir die philosophischen von den politischen. Die letzteren sind bei weitem die wichtigsten. Wir werden dieselben eingehend und im Zusammenhange entwickeln, denn sie enthalten ein umfassendes System politischer Gedanken und gewähren uns einen sehr deutlichen Einblick in die Fragen, welche das damalige Zeitalter, insbesondere die mainzische Politik und Leibnizen im Bunde mit Boineburg und Johann Philipp beschäftigten. Zugleich läßt sich aus der Form und Methode dieser Schriften besser als aus seinen übrigen jener Zeit der logisch geschulte Denker erkennen.

IV. Die philosophischen Schriften und ihr Standpunkt.

Zunächst betrachten wir die philosophischen Schriften. Sie fallen in die Jahre von 1668—1670 und sind hauptsächlich theologischen und naturphilosophischen Inhalts. Wir erkennen die in Leibniz schon befestigte Ansicht, daß die Philosophie einer durchgängigen Erneuerung, daß sie neuer Grundlagen und einer neuen Form auch in Ansehung der Sprache bedürfe. Auch sehen wir aus einem Briefe jener Zeit, dessen wir später gedenken werden, daß Leibniz das neue Princip, welches er selbst in die Philosophie einführt, schon damals erfaßt hatte; aber wir können nicht sagen, daß in den philosophischen Schriften der mainzischen Periode dieses Princip schon seine Früchte trägt und in einer gewissen Reife erscheint. Indessen gilt uns die wichtige Thatsache, daß Leibniz bereits einen Gesichtspunkt gewonnen hat, der mit Bewußtsein über den damaligen Stand der neueren Philosophie hinausstrebt.

Diese Thatsache, die sich feststellen läßt, entscheidet die vielverhandelte Frage, ob Leibniz jemals Cartesianer oder Spinozist gewesen sei, bevor er der Mann seines Systems wurde. Nach der mainzischen Zeit konnte er keines von beiden mehr sein, vorher aber kann von einem spinozistischen Standpunkte, welchen Leibniz gehabt, schon darum nicht geredet werden, weil ihm damals die eigenthümliche Lehre Spinozas noch gar nicht bekannt war. Der theologisch-politische Tractat erschien gegen Ende seines Aufenthalts in Mainz (1670), das Hauptwerk sieben Jahre später. Auch ist seine ganze Geistesrichtung von Natur dem

Spinozismus zuwider. Schon aus der Grundform seiner geistigen Persönlichkeit läßt sich erkennen, daß Leibniz in die Lehre Spinozas nie wirklich eingehen konnte. Was aber Descartes betrifft, so zeigt sich Leibniz in seinen früheren Schriften nirgends schülerhaft von ihm abhängig; in seinen späteren erklärt er selbst ausdrücklich, daß er nie ein Anhänger der Lehre Descartes' gewesen sei. Es darf darum als ein ausgemachter Satz gelten, daß Leibniz auf dem Wege zu seiner Philosophie die unmittelbar vorhergehenden Standpunkte des Descartes und Spinoza keineswegs schülerhaft durchlaufen habe und in diesem Sinne weder je Cartesianer noch Spinozist gewesen sei. Man hat für seinen Cartesianismus die Schrift «de vita beata» als Zeugniß angeführt, doch ist nachgewiesen worden, daß diese Schrift nicht sein eigenes Werk, sondern ein Auszug aus verschiedenen Schriften Descartes' war.[1]

Die harmonistische Richtung, die wir als einen Grundzug der leibnizischen Denkweise kennen gelernt haben, tritt sehr deutlich in den philosophischen Schriften der mainzischen Periode hervor. Man sieht, wie Leibniz bemüht ist, die kirchliche Theologie mit der rationalen, die Theologie mit der Philosophie, die aristotelische Philosophie mit der neueren zu versöhnen, wie er einem philosophischen Universalsystem zustrebt, worin die vorhandenen Gegensätze gelöst sind: er möchte die mechanische und materialistische Naturerklärung mit der teleologischen in Einklang bringen, er möchte den Zweckbegriffen eine erneute und gründliche Geltung in der Philosophie zurückgewinnen und eben dadurch der atheistischen Denkweise, welche die naturalistischen Theorien der Neueren mit sich gebracht haben, die Spitze abbrechen. Er will in dem System einer natürlichen, d. h. auf Erkenntniß der Natur gegründeten Theologie Naturalismus und Theologie vereinigen. Ist die Philosophie fähig zu einer natürlichen Theologie, so wird sie auch den Grundideen der Religion und der Annäherung an die positive Theologie und das kirchliche Glaubenssystem nicht abgeneigt bleiben. Es handelt sich für Leibniz darum, die natürliche Theologie zu begründen und zwischen ihr und der kirchlichen eine Art Waffenstillstand zu schließen. Die Begründung der natürlichen Theologie gilt ihm als der Sieg über die Atheisten, die Entwaffnung der natürlichen Theologie gegenüber der kirchlichen als der Sieg über die Häretiker. Beide Siege kommen den kirchlichen wie den irenischen Interessen zu gute. Und da wir wissen, wie sehr beide

[1] A. Trendelenburg, Historische Beiträge zur Philosophie, Bd. II. (Berlin 1855), S. 192—233.

Interessen Boineburg am Herzen lagen, so ist es ohne Zweifel die Nähe und der Einfluß dieses Mannes gewesen, der den Ideen unseres Leibniz in der mainzischen Zeit diese Richtung gegeben hat.

1. Die Schrift wider die Atheisten.

Ein Aufsatz, den Leibniz im Anfange seines mainzischen Aufenthaltes zur Widerlegung der Atheisten geschrieben hatte, gelangte durch Boineburg in die Oeffentlichkeit; er theilte die Handschrift Spenern mit und dieser gab sie weiter an Gottlieb Spitzelius, der den Aufsatz, ohne den Namen des Verfassers zu kennen, in seinem an Reiser gerichteten Briefe „über die gründliche Vertilgung des Atheismus" veröffentlichte. Nicht der Verfasser, sondern dieser Herausgeber ist es, von dem der Aufsatz den pomphaften Titel „Bekenntniß der Natur gegen die Atheisten" erhalten hat.[1] Was Leibniz mit seiner Abhandlung bezweckt, ist die Widerlegung der Atheisten durch den Naturalismus, auf den sie sich stützen. Ein Tropfen aus dem Becher der Philosophie führe von Gott ab; wenn man aber den Becher bis auf den Grund leere, so kehre man zu Gott zurück. Diesem Ausspruche Bacons stimmt Leibniz bei. Die oberflächlich gekostete Philosophie habe die Köpfe verwirrt und die Wissenschaft gottlos gemacht. Es sei eine herrschende Zeitansicht geworden, daß die Naturerkenntniß den Glauben entkräfte, daß aus natürlichen Gründen weder der Glaube an Gott noch an die Unsterblichkeit der menschlichen Seele gelten dürfe, daß die Grundlagen der Religion nicht in der Erkenntniß der Dinge, sondern nur in der bürgerlichen Uebereinkunft und der geschichtlichen Ueberlieferung zu suchen seien. Hobbes vor allen habe dieser Denkweise das Wort geredet.

Der Kern der Frage liege darin, ob sich die Erscheinungen der Körperwelt ohne unkörperliche Ursache erklären lassen? Man könne den modernen Philosophen, welche die Lehren des Demokrit und Epikur wiedererneuert haben, und die Robert Boyle nicht übel Corpuscularphilosophen nenne, Männern, wie Gassendi, Bacon, Hobbes u. a., darin beistimmen, daß die Erscheinungen der Körper aus deren Grundeigenschaften, nämlich Größe, Figur und Bewegung herzuleiten seien. Der Körper ist Dasein (Existenz) im Raum. Aus seiner Räumlichkeit folge Größe und Figur, aus seiner örtlichen Existenz folge die Möglichkeit der räumlichen Veränderung (mutatio spatii), diese ist Bewegung: also

[1] Spitzelii epistola ad Ant. Reiserum de eradicando atheismo. Confessio naturae contra atheistas. 1668.

folge aus der körperlichen Natur als solcher nicht die Bewegung, sondern nur die Bewegbarkeit, auch nicht diese bestimmte Größe und diese bestimmte Gestalt. Eben so wenig können die Eigenschaften des festen Körpers, nämlich der Widerstand, der Zusammenhang seiner Theile und die Zurückstoßung (resistentia, cohaerentia, reflexio) lediglich aus Größe, Figur und Bewegung erklärt werden. Daher bedürfen die Thatsachen und Erscheinungen der Körperwelt in ihren bestimmten Größen, Gestalten und Bewegungen, da sie nicht aus den bloßen Eigenschaften der körperlichen Natur hergeleitet werden können, zu ihrer Erklärung einer unkörperlichen Ursache, einer gestaltenden, bewegenden, ordnenden Kraft, von der sich leicht nachweisen lasse, daß ihr Einheit, Intelligenz, Weisheit und Macht zugeschrieben werden müssen, d. h. die Eigenschaften Gottes.

Aus der Natur des Körpers folge das Dasein Gottes. Aus der Natur des Geistes folge ebenso aus rationellen Gründen die Unsterblichkeit. Der Geist ist ein thätiges Wesen, seine Thätigkeit besteht im Denken, die denkende Thätigkeit ist Object unmittelbarer Wahrnehmung. Was unmittelbar gewiß ist, das ist so beschaffen, wie es wahrgenommen wird, das Denken wird wahrgenommen ohne Theile: also ist es ohne Theile. Die Bewegung ist nicht ohne Theile: also ist das Denken nicht Bewegung und das denkende Wesen oder der Geist nicht bewegbar, nicht trennbar, nicht aufzulösen, nicht zu zerstören. Der Geist ist demnach unzerstörbar oder unsterblich, was Leibniz auf diese Art durch einen Kettenschluß (continuo sorite) beweisen haben will.[1]

2. Der Brief an Jacob Thomasius.[2]

Unter diesem Gesichtspunkte bietet sich die doppelte Möglichkeit, die neuere Philosophie sowohl mit dem Aristoteles zu versöhnen als mit der christlichen Religion. Ueber dieses Thema erklärt sich Leibniz in einem Briefe an seinen früheren Lehrer Jacob Thomasius. In einem Punkt ist er einverstanden mit der neueren Philosophie, insbesondere mit der Lehre Descartes', darin nämlich, daß die Naturerscheinungen bloß aus der Größe, Figur und Bewegung der Körper erklärt werden sollen. Dies habe Descartes gewollt, aber nicht geleistet, daher Leibniz zwar seine Aufgabe billigt, aber nicht sein System. „Ich bekenne, daß ich nichts weniger bin als ein Cartesianer." Was die

[1] Leibnitii Op. philosophica (ed. Erdmann). p. 45—47. — [2] Epistola ad Jacobum Thomasium 1669. (Op. ph. ed. Erdmann). p. 48—54.

neueren Philosophen in der Naturerklärung suchen und fordern, habe Aristoteles schon erfüllt. „Ich scheue mich nicht zu sagen, daß ich in den physikalischen Büchern des Aristoteles mehr Wahrheiten finde, als in den Meditationen des Descartes; so weit bin ich davon entfernt, ein Anhänger des letzteren zu sein." Hier zeigt sich die Nothwendigkeit, den Aristoteles mit der neueren Philosophie zu versöhnen. „Ich kann die Möglichkeit einer solchen Versöhnung nicht besser darthun, als wenn ich fordere, man möge mir in der Physik irgend ein aristotelisches Princip zeigen, das sich nicht durch Größe, Figur und Bewegung erklären lasse." Diesen Beweis sucht Leibniz in Ansehung der drei aristotelischen Grundbegriffe der Materie, Form und Bewegung zu führen. Denn die Materie bestehe in der Ausdehnung und raumerfüllenden Kraft, vermöge deren jeder Körper ein undurchdringliches, widerstandskräftiges Wesen ausmache (Antitypie, Impenetrabilität). Aus diesen beiden Grundbeschaffenheiten der körperlichen Natur, nämlich der Ausdehnung und Undurchdringlichkeit folgen Größe, Gestalt, Lage, Zahl und Bewegbarkeit; die Bewegung selbst fordere zu ihrer Erklärung eine unkörperliche Ursache.

Hier ist der Punkt, in welchem diese neuere, mit Aristoteles versöhnte Philosophie, die reformirte, wie Leibniz sie nennt, sich im Einklang findet mit den Grundbegriffen der christlichen Religion, also im Gegensatze zu den Atheisten, Häretikern, Skeptikern und Naturalisten. Diese Einsicht ist der Hebel, womit Leibniz die Philosophie ausrüsten will, um den Atheismus in seinen Grundlagen zu erschüttern. Er macht mit Spitzelius gemeinschaftliche Sache gegen Leute, wie Bodinus und Vanini, und schickt seinem früheren Lehrer Thomasius mit diesem Briefe zugleich die «confessio naturae contra atheistas».[1]

3. Die Vertheidigung der Trinität gegen Wissowatius.

Noch in demselben Jahre bietet sich ihm die Gelegenheit, nicht bloß, wie in den eben angeführten Schriften, die christliche Religion wider die Atheisten, sondern das rechtgläubige Christenthum wider die Häretiker zu vertheidigen. Es handelt sich um das kirchliche Grunddogma der Trinität, gegründet auf die Gottmenschheit Christi; es handelt sich darum, dieses Dogma gegen die Angriffe zu schützen, welche die Arianer zuerst geltend gemacht und die Socinianer zuletzt erneuert haben. Die aus Polen vertriebenen Socinianer hatten in der Pfalz unter dem

[1] Ebendas. III et IV, V—IX, XII et XIII.

Kurfürsten Karl Ludwig eine Freistätte gefunden. An ihrer Spitze stand Andreas Wissowatius, dessen antitrinitarische, logisch geordneten Sätze Boineburg zu widerlegen suchte. Der Streit wurde zunächst brieflich zwischen Boineburg und Wissowatius geführt. Die logischen Einwürfe mußten logisch entkräftet werden: Zu diesem Zweck wünschte jener den Beistand unseres Leibniz, der nun eine Schrift gegen Wissowatius schrieb und dem Baron von Boineburg widmete; er wollte „zur Vertheidigung der Trinität gegen den Brief des Arianers", „zur Widerlegung der Einwürfe, welche Wissowatius gegen die Trinität und die Menschwerdung Gottes gemacht hat", neue logische Gründe gefunden haben. Die Schrift hatte zugleich den Nebenzweck, die politische Mission, welche Boineburg gerade damals in Polen erfüllen sollte, durch eine antisocinianische Haltung kirchlich zu unterstützen.[1]

Wissowatius bekämpft die Trinität mit einer Reihe von Schlüssen, deren jeder in den Satz mündet: „also ist Christus nicht Gott". Leibniz bekämpft den Socinianer weniger durch Gegenschlüsse, welche die Gottheit Christi beweisen, als dadurch, daß er die logische Haltbarkeit in den Schlüssen des anderen angreift und zu zeigen sucht, wie die Prämissen mit einander streiten. Wenn man die eine bejaht, so muß man die andere verneinen. Wissowatius schließt: „Gott allein ist der Vater, welcher der Schöpfer aller Dinge ist; Jesus Christus, der Sohn Gottes, ist nicht der Vater, welcher der Schöpfer aller Dinge ist: also ist Christus nicht Gott". „Ein Schluß in Camestres!" bemerkt Leibniz. Was bedeuten in diesem Schluß „alle Dinge"? Entweder alle Creaturen mit Ausnahme des Sohnes oder alle Creaturen und auch den Sohn Gottes. Nun erkennen die Socinianer selbst an, daß die Creaturen geschaffen sind durch den Sohn. Gilt nun der Obersatz, daß Gott der Vater ist, der alle Dinge, d. h. alle übrigen Creaturen (den Sohn nicht mitgerechnet) geschaffen hat, so darf der Untersatz nicht mehr gelten. Denn in diesem Sinne ist der Sohn auch schöpferisch. Begreift man aber unter allen Dingen den Sohn mit, so gilt wohl der Untersatz, der den Sohn vom Vater unterscheidet, aber dann ist der Obersatz kraftlos, der nur das eine höchste Wesen als den Schöpfer aller Dinge gelten läßt. Vielmehr ist der Schöpfer der dreieinige Gott.

[1] Defensio trinitatis per nova reperta logica contra epistolam Ariani. 1669. Sie besteht in der Widmung «ad baronem Boineburgium» und der «responsio ad objectiones Wissowatii contra trinitatem et incarnationem Dei altissimi».

Man sieht aus diesem Beispiel, wie Leibniz die Dialektik des Socinianers in Widersprüche mit ihren eigenen Voraussetzungen zu verstricken sucht. Die Socinianer räumen der Person Christi eine Geltung ein, die ihnen folgerichtigerweise nicht mehr erlaubt, seine Gottheit zu bestreiten. Wenn sie aber die Gottheit Christi verneinen, so dürfen sie auch der Person Christi die religiöse Geltung nicht mehr einräumen, welche sie doch festhalten wollen. Dies ist der logische und zugleich religiöse Irrthum, den Leibniz in den Schlüssen des Wissowatius verfolgt; es ist zugleich der Punkt, in welchem sich Lessing bekanntlich für Leibniz gegen Wissowatius erklärt hat. Mit der Trinität wird auch die Menschwerdung Gottes, also die Gottheit Christi geleugnet. War nun Christus nicht wirklich Gott, so war er ein unvollkommener Mensch, den man unmöglich, wie Wissowatius und die weniger folgerichtigen Socinianer thun, zu einem gottähnlichen und anbetungswürdigen Wesen erheben darf. Ist Christus einmal auf das Gebiet der unvollkommenen Menschheit herabgesetzt, so besteht zwischen ihm und Gott selbst eine unendliche Kluft, und die religiöse Erhebung Christi muß jetzt zugleich als vernunftwidrig und abgöttisch erscheinen. Ist Christus nicht Gott, so ist er auch kein Gegenstand der Religion.[1]

4. Ueber die philosophische Schreibart.

Die Reform, welche Leibniz in der Philosophie beabsichtigt, erstreckt sich nicht bloß auf die philosophische Denkweise, deren Prinzipien er erweitert, sondern ebenso sehr auf die philosophische Darstellungsweise und Schreibart. Die Erklärungsart der Philosophie soll der Natur der Dinge angemessen sein, und ihre Ausdrucksweise soll dieser Erklärungsart entsprechen. Aus diesem Gesichtspunkt hat Leibniz eine Theorie des philosophischen Stils entworfen, deren Grundzüge darzuthun, ihm während seines mainzischen Aufenthaltes eine günstige Veranlassung durch Boineburg kam. Wir berühren hier eine seiner interessantesten und bemerkenswerthesten Schriften aus jener Zeit. Boineburg wünschte, einen fast vergessenen Schriftsteller des sechzehnten Jahrhunderts, der die Sache der Humanisten gegen die Scholastiker geführt hatte, durch eine neue Ausgabe eines seiner Bücher wiederaufleben zu lassen. Der Italiener Marius Nizolius hatte unter dem Titel „Antibarbarus" eine Schrift gegen die „Pseudophilosophen" geschrieben, welche 1553

[1] Lessings sämmtliche Schriften. Bd. IX. Des Andreas Wissowatius Einwürfe wider die Dreieinigkeit. S. 7—11.

zu Parma erschienen war. Dieses Buch sollte Leibniz von neuem herausgeben. Er that es mit einer Widmung an Boineburg und schrieb als Vorwort seine Abhandlung „über den philosophischen Stil des Nizolius".[1]

Dieser gehörte zu den guten Latinisten des sechzehnten Jahrhunderts, die den Cicero nachahmten, er hatte selbst eine „ciceronianische Concordanz" herausgegeben, die seine philosophischen Schriften überlebte. Was er in den Scholastikern mit so großem Nachdrucke bekämpfte, war nicht allein deren unfruchtbare Philosophie, sondern ihre elende Form, ihr schlechter Stil, ihr barbarisches Latein. Gegen diese Untugenden macht Leibniz gemeinschaftliche Sache mit Nizolius, er findet in diesem selbst ein stilistisches Vorbild, hell genug, um noch nach einem Jahrhundert zu leuchten, und die Schreibart des Nizolius giebt ihm die Gelegenheit, überhaupt von der philosophischen Schreibart zu reden. „Mir ist wenigstens", sagt Leibniz, „kein Schriftsteller bekannt, der mit gleichem, sorgfältigem Eifer und wirksamem Erfolg sich bemüht hat, alle jene Dornen unfruchtbarer Wortmacherei gründlich aus dem Acker der Philosophie auszujäten."

Nicht darum, weil Nizolius gut Latein schreibt, gilt er unserem Leibniz als ein mustergültiger philosophischer Schriftsteller, sondern weil seine Ausdrucksweise natürlich, einfach, durchsichtig, faßlich, populär und sachgemäß ist. Was macht den guten philosophischen Stil? Was unterscheidet den Philosophen vom Nichtphilosophen? Beide haben dieselben Objecte, dieselben Vorstellungen. Warum sollen beide nicht dieselbe Sprache haben? Nur daß der Philosoph sich reflektirend, denkend, durchdenkend zu dem Objecte verhält, an dem der andere gedankenlos vorübergeht. Der Philosoph hat deutliche Vorstellungen, klare Gedanken: darin besteht der Charakter seiner Darstellungskunst. Was den Stil philosophisch macht, ist einzig und allein die Klarheit der Darstellung, die volle Deutlichkeit der Worte und Sätze. Die philosophische Rede duldet kein bedeutungsloses, kein sinnloses, kein leeres oder dunkles Wort. Je unverständlicher das Wort, um so dunkler; je ungebräuchlicher und fremdartiger es ist, um so weniger verständlich. Der gebräuchliche, allbekannte, natürliche Ausdruck ist der populäre, während der technische künstlich gemacht und nur den Eingeweihten bekannt ist. Die technischen Ausdrücke, die künstliche Terminologie ist dunkel. Die dunkle

[1] Antibarbarus seu de veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudophilosophos. Parma 1553. De stilo philosophico Nizolii. 1670. (Op. phil. ed. Erdmann, p. 55—71.)

Redeweise mag den Propheten, Alchymisten, den Orakeln und Mystikern ziemen, niemals den Philosophen. Es giebt nur einen Fall, in welchem der künstliche Ausdruck erlaubt und die sogenannte Terminologie zum besten des Stils gerechtfertigt ist: wenn man mit einem Ausdrucke sagen kann, was sonst mit vielen gesagt werden müßte; wenn man nur durch den ausgeprägten Terminus der Kunstsprache kurz, bestimmt und compendiös reden kann. Die Kürze ist auch ein Erforderniß des guten Stils. Wenn man z. B. den Terminus „Quadrat“ nicht hätte oder nicht anwenden wollte, wie viele Worte müßte man machen, um die Sache richtig auszudrücken! Offenbar ist die künstliche am ehesten in den philosophischen und moralischen Wissenschaften, am wenigsten in der Mathematik, Mechanik und Physik zu entbehren.

Die Philosophie vermeide darum so viel als möglich die Kunstausdrücke. Sie spricht am besten, wenn sie deutlich, bestimmt, concret redet und sich vor den Tropen und Abstraktionen, vor den „Häcceitäten“ und „Hoccitäten“ der scholastischen Philosophaster in Acht nimmt. Nun ist der populäre Ausdruck allemal der verständlichste und klarste. Diesen populären Ausdruck gewährt nur die lebendige Volkssprache. Es gilt nach Leibniz geradezu als eine Richtschnur des philosophischen Stils: was nicht vollkommen verdeutlicht, d. h. in populärer Form entwickelt werden kann, ist unklar und darum philosophisch werthlos. Der Gebrauch der lebendigen Volkssprache gilt ihm darum als eine Probe der Klarheit. Die lateinische Phrase ist häufig ein Deckmantel der Unklarheit, sie ist Maske, nicht Ausdruck; daher es so oft in Disputationen geschieht, daß man den Gegner, der sich hinter Worte zu verstecken sucht, nöthigt, in der Volkssprache zu reden. Man nöthigt ihn, die Maske abzunehmen und zu zeigen, wer er ist. Die Scholastik deckt ihre Blößen mit der elenden Hülle ihres Latein. Sie führt nur noch in diesem todten Gehäuse ihr Scheinleben weiter, der Gebrauch der lebendigen Sprache ist ihr Tod, daher die Scholastik am ehesten bei den Völkern gesunken ist, die angefangen haben, in ihrer Sprache zu philosophiren, wie die Engländer und Franzosen. Bacon schrieb englisch, Descartes französisch, nicht etwa zufällig, sondern getrieben durch ihr lebendiges Erneuerungsbedürfniß der Philosophie. Wo der Gebrauch der Volkssprache spät oder noch kaum ins Leben getreten ist, da treibt auch die Scholastik am längsten und hartnäckigsten ihr unfruchtbares Wesen. Dies ist der Fall bei den Deutschen. Der Gebrauch der Volkssprache ist, wie Leibniz sich ausdrückt, ein «tentamen probatorium» für die

philosophischen Gedanken, ein «examen philosophematum». Dabei macht er die sinnvolle und für seine Zeit kühne Bemerkung, daß unter allen europäischen Sprachen keine für die Philosophie geeigneter sei als die deutsche. Um wirkliche und sachliche Gedanken auszudrücken, sei die deutsche Sprache unter den lebenden die reichste und vollkommenste, die ungeschickteste dagegen, wenn es gilt, Gehaltloses und Leeres zu sagen.[1]

Es ist ein schönes Zeugniß sowohl für den tiefen Verstand als auch für die patriotische Gesinnung unseres Leibniz, daß er von der Macht der deutschen Sprache und von ihrem philosophischen Beruf so lebhaft überzeugt war, in einer Zeit, wo die gelehrte Welt in der todten Sprache schrieb, und die deutsche Sprache niedergedrückt und entstellt unter dem Joche der französischen lag; wo selbst Männer, wie Boineburg und Conring, nicht begreifen konnten, wie es möglich sei, in wissenschaftlichen und gelehrten Dingen anders als Latein zu reden und schreiben. Leibniz erkannte nicht bloß den Werth der deutschen Sprache, er besaß auch die Kraft und Stärke ihres Ausdrucks. Er hatte in der sächsischen Rechtsschule deutsch schreiben gelernt. Wir werden nachher einer seiner staatswissenschaftlichen Schriften, der bedeutendsten aus der mainzischen Zeit, in deutscher Sprache begegnen. Wenn Leibniz dennoch meistentheils lateinisch und französisch schrieb, so war er dazu durch das Zeitalter und die Leser genöthigt, für welche seine Schriften bestimmt waren.

Was in der eben erwähnten Abhandlung über den philosophischen Stil des Nizolius von der deutschen Sprache gesagt worden, bildet gleichsam das Thema, welches Leibniz siebenundzwanzig Jahre später in einer besonderen, deutsch geschriebenen Schrift ausgeführt hat: wir meinen seine „Unvorgreifliche Gedanken betreffend die Ausübung und Verbesserung der deutschen Sprache". Er selbst erinnert hier an jene frühere Schrift: „Ja ich habe es zu Zeiten unserer ansehnlichen Hauptsprache zum Lobe angezogen, daß sie nichts als rechtschaffene Dinge sage und ungegründete Grillen nicht einmal nenne (ignorat inepta). Daher ich bei den Italienern und Franzosen zu rühmen gepflegt: wir Deutsche hätten einen sonderbaren Probirstein der Gedanken, der anderen unbekannt; und wenn sie dann begierig gewesen, etwas davon zu wissen, so habe ich ihnen bedeutet, daß es unsere Sprache selbst sei; denn was sich darin ohne entlehnte und ungebräuchliche Worte vernehmlich sagen lasse, das sei wirklich was Rechtschaffenes, aber leere

[1] Ebendas. Nr. V—VIII. X—XIII. XV. XIX. XXI.

Worte, da nichts hinter, und gleichsam nur ein leichter Schaum müßiger Gedanken, nehme die reine deutsche Sprache nicht an." Der Zustand, in dem sich die deutsche Sprache befindet, bedarf der Reinigung und Verbesserung. Hier sind zwei Klippen zu vermeiden, welche Leibniz treffend bezeichnet. Auf der einen Seite möge man sich in Acht nehmen vor dem übertriebenen Purismus, vor der allzugroßen „Scheinreinigkeit", die mit abergläubischer Furcht ein fremdes, aber bequemes Wort wie eine Todsünde vermeidet, dadurch aber die Sprache entkräftet und der Rede den Nachdruck nimmt. Eine solche verschwächte Rede gleicht einer Suppe von klarem Wasser, «un bouillon d'eau claire», wie die Pflegetochter Montaignes diese Art zu schreiben bei ihren Landsleuten genannt hat. Diese „Rein-Dünkler", gegen welche Leibniz redet, gleichen gewissen Deutschthümlern von heute, welche unsere Sprache, statt sie zu reinigen und zu stärken, vielmehr verdünnen und arm machen. Denn jeder sprachliche Ausdruck, der die Sache nicht deutlich bezeichnet, ist ein Zeugniß sprachlicher Armuth. Von der anderen Seite droht das entgegengesetzte Uebel: das Sprachgemenge, „der abscheuliche Mischmasch", jener elende Zustand, in welchem die deutsche Sprache darniederlag, als Leibniz sich ihrer annahm. In dem Jahrhundert der Reformation redete man ziemlich rein deutsch, der dreißigjährige Krieg überschwemmte Deutschland mit fremden Völkern, und in dieser unreinen Fluth ist „nicht weniger unsere Sprache als unser Gut in die Rappuse gegangen". Nach dem westfälischen und pyrenäischen Frieden herrschen in Deutschland französische Macht, Sprache und Sitte. Der Prediger auf der Kanzel, der Sachwalter auf der Kanzlei, der Bürgersmann im Schreiben und Reden verdirbt sein Deutsch mit erbärmlichem Französisch. „Es wäre ewig Schade und Schande, wenn unsere Haupt- und Heldensprache dergestalt durch unsere Fahrlässigkeit zu Grunde gehen sollte." Dieser Gefahr vorzubeugen fordert Leibniz eine berufene Vereinigung von deutschen Gelehrten, die das große Werk unternehmen sollen, den deutschen Sprachgebrauch, Sprachschatz und Sprachquell zu erforschen und festzustellen.

5. Neue physikalische Hypothese.

Wir wissen, daß Leibniz in der Aufgabe der Naturphilosophie mit Descartes übereinstimmte: die Erscheinungen der Körper sollen aus der Bewegung erklärt werden. Aber er ist nicht einverstanden mit der cartesianischen Lösung dieser Aufgabe. Weder findet er die concreten

Erscheinungen aus der Bewegung wirklich erklärt, noch das Princip der Bewegung selbst richtig erkannt. Er selbst versucht beides noch während seines Aufenthaltes in Mainz: das erste in seiner „Theorie der concreten Bewegung", das zweite in seiner „Theorie der abstracten Bewegung". Als das Urbewegende, gleichsam als Urphänomen der Bewegung, gilt ihm der Weltäther, der die Körper durchdringt und ihre mannichfaltigen Erscheinungen, Licht, Schwere, Elasticität u. s. f. hervorbringt. Unter dem Titel „Neue physikalische Hypothese" veröffentlicht er diese Theorie im letzten Jahre seines mainzischen Aufenthaltes. Die Theorie der concreten Bewegung bildet den ersten, die der abstracten den zweiten Theil der Schrift; er widmet jenen der Akademie der Wissenschaften in London, diesen der in Paris. Die Schrift war der Vorläufer, der den Namen Leibniz in den gelehrten Kreisen der beiden Weltstädte bekannt machte. Die nächsten Jahre führen ihn selbst nach Paris und London. Bevor wir ihn aber dorthin begleiten, wo er zunächst mit politischen Dingen zu thun hat, müssen wir in den folgenden Abschnitten so genau als möglich die politischen Schriften selbst kennen lernen, die bei weitem die wichtigste und interessanteste Seite seiner mainzischen Thätigkeit machen.

Fünftes Capitel.

Die politischen Schriften aus der mainzischen Periode. Die polnische Königswahl. Die Sicherheit des deutschen Reiches.

(1669—1670.)

Das Hauptziel, welches Leibniz gemeinschaftlich mit Boineburg verfolgt und unverändert im Auge behält, ist die Sicherheit des deutschen Reiches, bedingt durch das europäische Gleichgewicht nach den Feststellungen des westfälischen Friedens. Die Gefahren werden sorgfältig erwogen, die jenes Gleichgewicht erschüttern und sowohl von Osten als von Westen die Sicherheit Deutschlands stören können; die Mittel werden bedacht, die im Stande sind, den Gefahren vorzubeugen, welche sich im Westen von Frankreich, im Osten von den Türken und Russen erheben. Es wird sich also darum handeln, im Interesse der deutschen Sicherheit nach beiden Seiten die richtige Schutzwehr zu finden. In diese Aufgabe vertieft sich Leibniz, sie beschäftigt ihn ganz im Einverständnisse mit Boineburg und ist seinen patriotischen Gesinnungen ebenso

willkommen als seinem erfinderischen Verstande, denn in der That will sie erfinderisch gelöst werden. Hier ist der Grundgedanke seiner mainzischen Staatsschriften. Aus diesem Gesichtspunkte wollen sie betrachtet und gewürdigt sein. — Wir bemerken, ohne näher darauf einzugehen, daß Leibniz in den Jahren 1668 und 69 zur Gründung einer litterarischen Zeitschrift, die halbjährlich erscheinen und die neuen Bücher beschreiben sollte (Semestria), sich um ein kaiserliches Privilegium bewarb.

Zwei Hauptgefahren sind vorhanden, die für die Sicherheit des deutschen Reiches bedrohlich erscheinen: die französische und die türkische. Die beste und klügste Abwehr würde sein, wenn sich beide Gefahren mit einem Schlage beseitigen, wenn sich die eine durch die andere gleichsam aufhalten und die drohende Uebermacht und Eroberungslust Frankreichs in einem Kriege gegen die Türken ableiten ließe. Wir können voraussehen, daß Leibnizens erfinderischer Geist diese Richtung nehmen und für die deutsche Sicherheit ein politisches Universalmittel ausdenken wird, welches mit einem Zuge das Reich nach beiden Seiten deckt.

I. Denkschrift zur polnischen Königswahl.

1. Veranlassung und Methode der Schrift.

Das polnische Reich bildet ein Bollwerk gegen die Gefahren des Ostens, die Frage einer polnischen Königswahl ist daher auch für das deutsche Interesse wichtig und für alle, denen die Sicherheit Deutschlands am Herzen liegt; sie wird im Jahre 1669 eine offene Frage, nachdem im vorhergehenden Jahre König Johann Casimir die Krone freiwillig niedergelegt hatte. Unter den Bewerbern ist ein deutscher Fürst, Philipp Wilhelm, Pfalzgraf von Neuburg; Oesterreich und Frankreich stehen ihm entgegen, und die französischen Gesandten in Warschau sind einflußreiche, gewandte Männer, die der Gegner zu fürchten hat. Der Kurfürst von Brandenburg hält es mit dem deutschen Bewerber und wünscht, um dieser Bewerbung Nachdruck zu verschaffen, dem Pfalzgrafen einen Gesandten, der durch seine Geltung und sein Talent den Gegnern gewachsen sei. Dazu empfiehlt er Boineburg. Dieser übernimmt die Aufgabe und geht als Gesandter des Pfalzgrafen von Neuburg im März 1669 zur Königswahl nach Warschau. Es war seine letzte diplomatische Aufgabe. Die Sendung schlug fehl trotz dem großen Eindruck, den seine Rede auf dem Reichstage in Warschau gemacht hatte. Man wählte einen Polen aus dem

Geschlechte der Piasten, und Boineburg kehrte im August 1669 unverrichteter Sache nach Mainz zurück.

Leibniz hatte die Denkschrift verfaßt, die zur Wahl des Pfalzgrafen alle Motive an die Hand gab und Boineburgs Wirksamkeit auf dem Reichstage in Warschau unterstützen sollte, er hatte diese Motive aus dem Standpunkte eines polnischen, katholischen Edelmanns entwickelt und sich daher auf dem Titel der Schrift «Georgius Ulicovius Lithuanus» genannt, mit Wilna als Druckort und der falschen Jahreszahl 1659, damit die Schrift schon zehn Jahre alt und darum der Tagesfrage und den Wahlumtrieben gegenüber vollkommen unparteiisch erscheine. Er empfiehlt nicht bloß die Wahl des Pfalzgrafen, sondern er beweist deren Nothwendigkeit im Interesse Polens, er beweist sie mathematisch, ganz in derselben Form und Methode, worin Spinoza die Lehre Descartes' dargestellt hatte. Alles bis auf das Kleinste wird in der Schrift «more geometrico» demonstrirt. Die Reihenfolge der sechzig Propositionen schreitet in streng synthetischer Ordnung vorwärts und spitzt sich immer genauer zu, je näher sie dem Ziele kommt: der erste Satz erklärt das Wesen und den Zweck des polnischen Reiches, der letzte Schluß folgert in dem gegebenen Fall die Nothwendigkeit der Wahl des Pfalzgrafen von Neuburg zum Könige von Polen. Man erkennt sogleich in dem Verfasser der Schrift den logisch und methodisch völlig geschulten Philosophen, es giebt wohl keine politische Denkschrift, die gleich dieser wie ein mathematisches Lehrbuch verfaßt wäre. Der charakteristische Titel heißt: „Eine Probe politischer, zum Behuf der Wahl eines polnischen Königs geführter Beweise durch eine neue Methode der Darstellung zur klaren Gewißheit gebracht".[1]

2. Die Analyse des Inhalts.

Ich kann an dieser Schrift nicht vorübergehen, ohne sie etwas aufmerksamer zu beleuchten, schon um ihrer merkwürdigen und einzigen Form willen. Die ersten Sätze behandeln die allgemeinen Bedingungen, welche die Wahl eines polnischen Königs zunächst ins Auge zu fassen hat. Polen ist ein Adelsstaat, sein Wohl fällt mit dem Wohle des Adels, mit dessen Freiheit und Sicherheit zusammen; die Sicherheit

[1] Specimen demonstrationum politicarum pro eligendo rege Polonorum, novo scribendi genere ad claram certitudinem exactum, auctore Georgio Ulicovio Lithuano. Vilnae 1659. Die Anfangsbuchstaben des polnischen Namens sind die Initialen des Verfassers: G. W. L.

Polens liegt zugleich im Interesse des christlichen Europas. Was der Sicherheit des polnischen Reiches zuwiderläuft, widerstreitet auch seiner Freiheit. Jede Schwächung gefährdet die Sicherheit. Die gegenwärtige Lage des Reiches befindet sich in dieser Gefahr. Innerer Parteizwist, Neuerungen, langes Interregnum schwächen den Staat und sind darum nothwendig zu vermeidende Gefahren. Dies ist der Inhalt der ersten fünfzehn Sätze.

Die demokratische Staatsform ist in Polen unmöglich. Um ein Beispiel der Schreibart und Methode zu geben, lasse ich hier den Beweis dieses Satzes, des sechzehnten in der Reihe des Ganzen, folgen. Die Demokratie ist diejenige Staatsform, in welcher die höchste Gewalt beim Volk ist, das Volk ist die Summe der Bürger, Bürger sind alle, die an der Regierung theilnehmen oder theilnehmen würden, wenn die Regierungsgewalt nicht anderweitig übertragen worden. Die polnischen Bürger sind die Edelleute. In einer polnischen Demokratie müßte daher die Ausübung der höchsten Gewalt bei den Edelleuten, diese also in der Lage sein, sich jeden Augenblick gemeinschaftlich zu berathen; es müßte also möglich sein, solche Versammlungen in jedem Zeitpunkte zu bewerkstelligen. Dies ist aber bei der ungeheuern Anzahl der polnischen Edelleute nicht möglich. Daher ist die demokratische Staatsform in Polen praktisch unmöglich. So lautet die Demonstration des sechzehnten Satzes.

Die aristokratische Staatsform aber ist für Polen im höchsten Grade gefährlich, denn sie legt die Ausübung der höchsten Gewalt in die Hand der Optimaten, d. h. einer Anzahl der mächtigsten Edelleute. Entweder stimmen diese Regenten untereinander überein oder nicht: im ersten Fall entsteht die Gefahr der Oligarchie, womit sich die Freiheit nicht verträgt, im zweiten der Parteihader, der die Sicherheit des Staates erschüttert; daher gefährdet die Aristokratie entweder die Freiheit oder die Sicherheit, in jedem Falle das Staatswohl. So die Beweisführung des siebzehnten Satzes. Polen bedarf demnach eines Königs. Ein langes Interregnum ist gefährlich, wie schon bewiesen. Also muß die Wahl eines Königs so bald wie möglich geschehen. So lautet der achtzehnte Satz.

Diese Wahl darf nicht auf blinde Art durch das Loos geschehen, sondern muß durch Vernunftgründe die richtige Person ausfindig machen. Jetzt folgen diese rationellen Bestimmungen: es muß ein Mann aus bekanntem Geschlechte sein, er darf nicht durch einen Vice-

könig regieren, er soll katholisch sein und nicht erst um der Krone willen katholisch werden. Auch daß er gerecht und klug sein müsse, wird genau bewiesen. Soll der zu wählende König dem Lande nützen und Gutes thun, so muß er dazu die Macht, den Willen und den Verstand haben; er hat die Macht als König, den Willen, wenn er gerecht ist, und den Verstand, wenn er klug ist: also muß er klug sein.

Die folgenden Sätze demonstriren die weiteren persönlichen Eigenschaften, die der König haben muß: er soll erfahren sein, der lateinischen Sprache kundig (nicht ebenso nothwendig der polnischen), kein Knabe, rüstig an Körperkraft, noch klüger an Geist, reif an Jahren, geduldig und leutselig, friedliebend, nicht kriegerisch gesinnt, keiner Familie angehörig, die Unruhen stiftet, nicht gewaltthätig gegenüber den Parteien, nicht an despotisches Regiment gewöhnt, wahrhaft wohlwollend, dem christlichen Europa willkommen, er darf Polen nie verletzt haben, keinem Staate feindlich sein, kein Gegenstand vielseitiger Abneigung, nicht mächtig, auch nicht Freund fremder Machthaber, keiner der benachbarten Fürsten, auch kein armer Fürst, noch weniger Unterthan eines anderen, nicht gestützt auf fremde Hülfe, nicht durch persönliche Verpflichtungen an irgend jemand gebunden, nicht König eines anderen Reiches u. s. w.[1]

Die letzten Sätze bestimmen auf dieser Grundlage die Person des zu wählenden Königs. Es wird zunächst gezeigt, warum die Wahl von den einheimischen Geschlechtern der Jagellonen und Piasten absehen müsse, also nur ein auswärtiger Fürst übrig bleibe. Nun handelt es sich darum, den russischen, französischen und österreichischen Einflüssen entgegenzutreten und alle Wahlgründe dawider aufzubringen. Es wird in den letzten Schlußfolgerungen gezeigt, warum auf dem Throne Polens 1. ein Russe, 2. ein Condé, 3. ein Lothringer nicht wünschenswerth sei, darum 4. unter allen Bewerbern die Wahl des Pfalzgrafen von Neuburg als die zweckmäßigste und beste erscheine.[2] Der zu wählende König muß römisch-katholisch sein: damit ist die Wahl des Russen ausgeschlossen. Er darf kein fremdes Königreich haben: damit ist unmittelbar das Haus Romanoff, mittelbar die Condés und Lothringer ausgeschlossen. Er darf kein mächtiger Nachbar sein: also weder Russe noch Lothringer. Er darf weder dem Hause Oesterreich noch dem Hause Bourbon angehören: also weder ein Lothringer noch ein Condé.[3]

[1] Specimen dem. polit. Prop. XIX—LVIII. — [2] Ebendas. Prop. LIX—LX. Concl. 1—4. — [3] Ebendas. Requisita nexus de anno 1659. (Dutens Tom. IV. Pars III. pg. 629.)

Man sieht, wie Leibniz in der Bestimmung des zu wählenden Königs nach Art der Wahrscheinlichkeitsrechnung verfährt, die durch methodische Ausschließung so vieler möglicher Fälle die Sache in die Enge treibt, den einzig möglichen Fall zu gewinnen sucht und auf diesem Wege sich der Gewißheit annähert. Noch achtundzwanzig Jahre später beruft sich Leibniz in einem Briefe an Thomas Burnet auf diese seine Schrift als ein erstes Beispiel, mit Gründen zu rechnen. „Ich zeigte, daß es eine Art Mathematik in der Schätzung der Gründe giebt, und daß man sie bald zu einander addiren, bald mit einander multipliciren müsse, was von den Logikern übersehen worden ist.[1]

Nachdem alle Bedingungen und Motive zu einer zweckmäßigen Königswahl in Polen Schritt für Schritt dargethan und bewiesen sind, wird zuletzt gezeigt, daß diesen Bedingungen die einheimischen Bewerber nicht entsprechen, von den auswärtigen aber die russischen, französischen und österreichischen Bewerber widerstreiten, wogegen der Pfalzgraf von Neuburg der einzige ist, der sie erfüllt. Indessen blieb der Reichstag den Gründen, welche Leibniz in seiner Denkschrift entwickelt hatte, taub und wählte einen Piasten zum König.

3. Die deutsche Gesinnung.

Am schärfsten verfährt die Denkschrift in der Ausschließung des russischen Bewerbers. Hier fällt das polnische Interesse mit dem deutschen zusammen, die Gefahr von Osten bedroht die Sicherheit des polnischen wie des deutschen Reiches und erregt den Selbsterhaltungstrieb. Sobald Leibniz diese Stelle berührt, kommt unwillkürlich in seine mathematische Beweisführung eine feurige Beredtsamkeit, die unter der polnischen Maske den deutschen Patrioten verräth.

Der zu wählende König darf nicht mächtig sein. Wenn er mächtiger ist als die Polen, so ist er im höchsten Grade gefährlich. Diese beiden Sätze, so sagt Leibniz selbst, nachdem er sie bewiesen, gehen unmittelbar gegen den Russen. Er macht auf die Gefahren aufmerksam, die ein russischer Polenkönig unfehlbar dem polnischen Reiche selbst bringen würde. Dann kommt er auf die weiteren Gefahren, die aus einer solchen Königswahl dem Zustande Europas drohen, und fährt (unter der Maske des Polen) so fort: „Glauben wir etwa, daß die übrigen Völker der Christenheit diesen Zustand ruhig mitansehen und die Hände in den Schoß legen werden? Wenn sie doch sehen, daß

[1] Guhrauer. Leibniz. Th. 1. S. 64 u. 65.

ihnen gegenüber die Türkei sich verdoppelt, daß eine zweite Türkei zur Unterdrückung Europas entsteht, daß Deutschland von der polnischen Seite her offen ist, und den Barbaren der Weg frei steht in das Herz Europas? Dann werden, um den Brand zu löschen, alle herbeiströmen, die benachbarten Völker werden wie mit verhängten Zügeln auf sie losstürzen, in unseren Ebenen wird zwischen Türken, Russen, Deutschen um die Herrschaft, ja um das Heil gestritten werden; wir werden das Hinderniß der Kämpfenden, die Beute der Sieger, das Grab aller Nachbarn sein, verachtet von den Barbaren, denen wir uns freiwillig unterworfen haben, ein Gräuel den christlichen Völkern, die wir durch unsere Thorheit in die höchsten Gefahren gestürzt, und so wird Freiheit, Sicherheit, Reichthum, zeitliches und ewiges Wohl zu Grunde gehen."[1]

Eine ähnliche Stelle findet sich in den letzten Schlüssen der Denkschrift, um die Zweckwidrigkeit der Wahl eines russischen Polenkönigs darzuthun. „Dann werdet ihr die Fabel vom Storch erleben, den die Frösche zum König gemacht haben, vom Wolf, der mitten in der Schafheerde thront; ihr werdet sehen, daß jemand, dem aus benachbarten Lande so viele Tausende von Soldaten zu Gebote stehen, nicht leicht zu zähmen ist; er ist euch schon gewachsen, wenn ihr gegen ihn zusammenhaltet, aber, gespalten wie ihr seid und zum Theil ihm geneigt, wird er euch zerreißen zum Erbarmen Europas! Und die benachbarten Völker werden nicht bewegungslos und wie vom Starrkrampf befallen stehen bleiben; sie werden erkennen, was auf dem Spiele steht: daß die Türkei sich verdoppelt, das Bollwerk der Christenheit von den Barbaren genommen wird, und eine neue Macht zur Unterdrückung Europas sich erhebt. Selbst der Türke wird diese neue Macht fürchten. Von allen Seiten wird man sich aufmachen; wie mit verhängten Zügeln werden die Barbarenvölker auf uns losstürzen; bei uns wird der Kampfplatz sein, wo die Türken mit den Russen, die Griechen mit den Lateinern, Europa mit den Barbaren, die Christen mit den Ungläubigen handgemein werden, und wir selbst werden die Pforten geöffnet haben. Leicht öffnet sich den Scythen von hier aus der Weg ins Innere Deutschlands. Thuen wir daher, was an uns ist, damit Europa nicht unseren und seinen Untergang zu beklagen habe."[2]

---

[1] Spec. dem. polit. Prop. LI. Coroll. I. — [2] Ebendas. Prop. LX. Conclusio I.

Boineburg hat gegen J. H. Böcler in Straßburg, einem der ersten Staatsrechtsgelehrten der Zeit, diese Denkschrift für ein Meisterstück erklärt und ihren Verfasser «summus summarum rerum tractor et actor» genannt. Böcler billigte das Urtheil: „Es ist richtig, was er von Ulicovius sagt. Dieser Ulicovius hat alle Motive der Politik des polnischen Reiches mit einer so ausgezeichneten Methode des Räsonnements und der Beweisführung erforscht, daß es vielleicht kein ähnliches Beispiel giebt."[1]

II. Die Sicherheit des deutschen Reiches. Der erste Theil der Denkschrift.

1. Die Zeitlage.

Während Leibniz die Gefahren im Osten fürchtet und durch die Wahl eines deutschen Fürsten zum Könige von Polen ihnen vorzubeugen sucht, wird Deutschland von Westen her bedroht. Die Sicherheit des Reiches nach außen und innen ist die brennende Tagesfrage. Es handelt sich darum, die richtigen Mittel zu finden, welche Deutschland gegen Ludwig XIV. und dessen schon begonnene Eroberungspolitik zu schützen im Stande sind. Mit dieser Erwägung beschäftigte sich Leibniz in seiner zweiten, dem Wohle des eigenen Vaterlandes gewidmeten Denkschrift.

Um die Aufgabe dieser Schrift richtig zu würdigen, müssen wir den Zeitpunkt und die geschichtliche Lage der Dinge ins Auge fassen. Es ist die Zeit zwischen dem aachener Frieden (1668) und dem Ausbruch des französisch-holländischen Krieges (1672). Ludwig XIV. hatte nach dem Tode Mazarins (1661) seine Selbstregierung und nach dem Tode seines Schwiegervaters, Philipp IV. von Spanien, die Reihe seiner ruhm- und eroberungssüchtigen Kriege mit der Wegnahme eines Theils der spanischen Niederlande im Jahre 1667 begonnen. Jetzt sind die holländischen Staaten in der nächsten Gefahr. Um sich zu sichern, Ludwig XIV. zum Frieden zu nöthigen und von weiteren Eroberungen abzuhalten, schließen sie im Anfange des Jahres 1668 das unter dem Namen der Tripelallianz bekannte Bündniß mit England und Schweden. Unmittelbar darauf folgt der Frieden zu Aachen (Februar 1668), der dem Könige von Frankreich die in den spanischen Niederlanden bereits gemachten Eroberungen bestätigt. Jetzt plant Ludwig XIV. den Krieg gegen Holland, der neben der Ruhmes- und

[1] Leibnizens deutsche Schriften (Guhrauer). Bd. I. S. 85.

Machterweiterung auch die Befriedigung der Rache zum Zweck hat. Die nächste Aufgabe ist, die Tripelallianz zu lösen. Nachdem es gelungen ist, erst England und Schweden auf die Seite Frankreichs zu bringen, so sind die Niederlande isolirt. Im April 1672 wird zu Stockholm das Bündniß mit Schweden abgeschlossen und der Krieg an die Niederlande erklärt. Der erste Act, der die neuen Gewaltthätigkeiten Ludwigs XIV. eröffnet, ist die Wegnahme Lothringens im September 1670. In diesem Jahre schreibt Leibniz sein „Bedenken, welchergestalt securitas publica interna et externa und status praesens jetzigen Umständen nach auf festen Fuß zu stellen". Die Schrift zerfällt in zwei Theile. Der erste ist vor der Wegnahme Lothringens, der zweite nachher geschrieben. Leibniz selbst hat den ersten Theil mit der Vorbemerkung versehen: „Ich habe diesen Theil in drei Tagen in Schwalbach geschrieben, den 6., 7., 8. August neuen Stils 1670, in Gegenwart Boineburgs". Der zweite Theil trägt das Datum: „Mainz, den 21. November 1670".[1]

2. Die Mittel der Sicherstellung. Die Unionspolitik.

Folgen wir nun dem Gedankengange dieser merkwürdigen, unserem eigenen Vaterlande wichtigen Schrift. Sie gewährt uns eine sehr deutliche Einsicht in den Zustand des damaligen Reiches und wie Leibniz denselben durchschaut und beurtheilt. Die größte Gefahr liegt in einem inneren oder äußeren „Hauptkrieg", der das Reich mit einem male stürzen kann. „Gegen einen solchen Krieg", sagt Leibniz, „sind wir ganz blind, schläfrig, bloß, offen, zertheilt, unbewehrt und nothwendig entweder des Feindes oder, weil wir bei jetziger Anstalt solchem selbst nicht gewachsen, des Beschützers Raub." Hier ist das aufzufindende «punctum securitatis». Die einzige Sicherheit liegt in der Vereinigung der deutschen Reichstheile. Ist diese Vereinigung ein bloßer Vergleich für den Fall der Noth, so ist zu fürchten, daß sie gar nicht zu Stande kommt. „Wie schläfrig wird mancher auf den Nothfall mit den Seinen umgehen, wie leere papierne Compagnien, was für Soldaten wird's abgeben, die in einem jeden Land sich häuslich niederlassen, bürgerlich einrichten, wackere Kerls hinterm Ofen sein, und wenn man's beim Lichte besieht, auf einen Ausschuß hinauslaufen werden."[2]

[1] Pars I. Triduo composui Sualbaci d. 6. 7. 8. Augusti st. n. 1670. praesente Boineburgio. Continuatio oder Pars II. Moguntiae 21. Nov. 1670. Werke (O. Klopp). Bd. I. S. 193—315. Ich citire nach dieser Ausgabe. —
[2] Bedenken. Thl. I. Abschnitt 6, 11 und 24.

Die Vereinigung muß eine beständige und fest organisirte sein. Eine solche Vereinigung fordert ein beständiges Reichsheer (perpetuus miles), dieses zu seiner Verpflegung einen beständigen Reichsschatz (perpetuum aerarium), beide zu ihrer Verwaltung und Ordnung einen beständigen Reichsrath (perpetuum consilium). Ohne den Rath ist das Reich ein Körper ohne Geist, ohne den Schatz ein Körper ohne Blut, ohne das Heer ein Körper ohne Glieder. Diese Organisation wäre ein neues Reichsregiment (directorium imperii), eine öffentliche Reformation des Reiches und seiner Verfassung.[1] Wenn eine solche Reichsverfassung existirte, so müßte der beständige Reichsrath die Macht über Geld und Soldaten haben. Aber da liegt die Gefahr nahe, daß die Verfassung, je nachdem einige oder einer den Reichsrath beherrschen, in eine Oligarchie oder in eine absolute Monarchie ausarten würde, welche letztere einer beständigen Dictatur gleichkäme.

Auch würde die Einrichtung eines solchen Reichsraths auf eine große Schwierigkeit stoßen. Entweder wird derselbe aus den drei Collegien der Kurfürsten, Fürsten und Städte gebildet oder nicht. Die Fürsten werden nicht wollen, daß die Kurfürsten in dem beständigen Reichsrath ein Collegium für sich ausmachen, diese dagegen werden eine Zusammensetzung wollen, die sie von den Fürsten absondert und unterscheidet. Es wird unmöglich sein, Kurfürsten und Fürsten so zu vereinigen, daß beide zufrieden sind. Nun aber ist die neue Verfassung erst durch Berathung und Beschluß der Reichsstände ins Werk zu setzen, und diese sind zum guten Theil „des Contradicirens, Litigirens, Schulmeisterirens so gewohnt worden, daß sie auch in der geringsten Sache nicht eins werden können".[2]

Endlich, was die Hauptsache und das Haupthinderniß ist: eine feste und einheitliche Reichsorganisation läuft den Einzelinteressen zuwider, von denen die Reichsstände in Wahrheit beherrscht sind, obwohl sie so thun, als wenn sie es nicht wären. Das sind „die Ursachen, so man mehr denkt als sagt". Wegen dieser Ursachen ist zum Erfolg schlechte Hoffnung. Man sehe nur, wie das deutsche Reich innerlich beschaffen ist, und man wird finden, daß „nicht wenig Stände in trübem Wasser fischen, des Reiches Zerrüttung gerne sehen, eine richtige Justiz, eine prompte Execution wie das Feuer scheuen, hingegen gegenwärtige Confusion lieben, darin jeder Factiones machen, seinen Gegentheil aufhalten, Urtheil und Recht eludiren, an Fremde sich hängen

[1] Ebendas. 13. — [2] Ebendas. Th. I. 16—18.

und ohne Verantwortung leben kann, wie er will. Die Kleinen fürchten eine Unterdrückung, die Großen eine Beschneidung ihrer unbeschränkten, keine Obrigkeit in der That recognoscirenden Macht; beide meinen, so viel dem Reich und per consequens dem Kaiser, Kurfürsten und Directoren zugehet, werde ihrer allzu irregularen, vermeinten Freiheit benommen." Und selbst wenn alle diese Schwierigkeiten überwunden werden könnten, so darf man sicher sein, daß der Geschäftsgang mit seiner Parade die Dinge verschleppen und nichts Hauptsächliches ausrichten werde.[1]

Wie die Dinge liegen, ist daher eine Sicherstellung Deutschlands durch eine Reformation der Reichsverfassung nicht möglich. Doch ist sie nothwendig: sie muß also auf einem anderen Wege gesucht werden «sine strepitu ac pompa, consiliorum optimorum perditrice». Es ist nöthig, auf andere Mittel zu denken, um „gleichsam mit halbem Winde, obliquatis velis, dahin zu gelangen, wozu man recto cursu, mit vollen Segeln, auf öffentlichem Reichstage nicht kommen kann.[2]

Das einzige Mittel der Vereinigung ist ein Bündniß. Eine Union des ganzen Reiches auf öffentlichem Reichstage ist nicht möglich, daher bleibe nichts anderes übrig als eine Particularunion, welche einige angesehene Reichsstände schließen, welche einerseits der Gefahr, andererseits den Reichsangelegenheiten am nächsten stehen und sich der letzteren vorzugsweise annehmen. Hier nimmt die Druckschrift eine Wendung, die unmittelbar auf die mainzische Politik hinweist. Leibniz hat ein Bündniß im Sinn, dessen natürliches Oberhaupt der Kurfürst von Mainz ist. Und wenn er sagt, daß „mit Verstand und Ansehen begabte, in der deutschen Republik versirte Leute" die Idee eines solchen Bündnisses als des einzigen Mittels zur Sicherheit des Reiches gefaßt haben, so ist klar, daß er vor allen Boineburg und den Kurfürsten Johann Philipp im Sinn hat.[3]

Nun existirt bereits in Europa eine Coalition gegen Frankreich: die Tripelallianz von Holland, England und Schweden. Das Bündniß deutscher Reichsfürsten, welches zur Sicherheit des Reiches geschlossen sein will, hat denselben Zweck; es könnte daher rathsam scheinen, daß diese Particularunion mit der Tripelallianz gemeinschaftliche Sache mache, „um Frankreich, dessen Progressen auch dem Reich formidabel, von ferneren, unversehenen, gesuchten, unbewiesenen Prätensionen und Conquesten abzuhalten". Dahin sind auch, wie Leibniz sagt, „verständige

[1] Ebendas. 20—22. — [2] Ebendas. 24. — [3] Ebendas. 24—25.

Leute inclinirt". Holland grenzt unmittelbar an das Reich und ist gleichsam dessen Seehafen, Schweden ist zum Theil selbst Glied des Reiches. Holland ist mächtig durch Geld, Schweden durch Kriegsruhm, England durch seine Flotte.[1]

Im Reiche selbst hat die Tripelallianz Anhänger und Gegner: „die Triplischen" und „Antitriplischen". Soll das neue Bündniß in diesem Gegensatze Partei ergreifen und sich auf die Seite der Tripelallianz stellen? Daß ein einzelner deutscher Reichsfürst für sich jener Allianz nicht beitreten kann, derselben auch gar nicht willkommen sein würde, liegt auf der Hand. Es könnte daher nur ein Bündniß deutscher Reichsfürsten sein, welches sich mit der Tripelallianz vereinigt. In einem solchen Bündniß müßte das Haus Oesterreich nothwendig ein Glied und zugleich das Haupt bilden. Hier aber können wir leicht aus einem Extrem ins andere fallen und, während wir die Scylla vermeiden wollen, in die Charybdis gerathen.[2]

Der Zweck des Bündnisses ist die Sicherstellung des Reiches nach außen und innen. Es würde seinen Zweck verfehlen und im höchsten Grade zweckwidrig sein, wenn es diese Grenze nicht vorsichtig einhielte, nach außen gefahrdrohend für fremde Staaten erschiene und nach innen eine Partei bildete, die alsbald eine Gegenpartei hervorrufen würde. Dann würde die Sicherheit nach beiden Seiten, statt befestigt zu werden, vielmehr aufs äußerste erschüttert. Im Innern würde eine Trennung die unausbleibliche Folge sein. Man muß wohl bedenken, wie schlecht es mit dem Reiche nach innen steht. Es hat nie so schlecht gestanden, „und hanget gewißlich das corpus imperii anjezo kaum mit einem seidenen Faden zusammen, also daß wir uns nur ein wenig bewegen dürfen, ihn vollends zu zerreißen". Nimmt das Bündniß Partei, so wird die Gegenallianz nicht ausbleiben, sie hat die gewünschte Gelegenheit und den Schein des Rechts, die Trennung zwischen Ober- und Niederdeutschland herbeizuführen und also der Republik unseres Reiches die letzte Oelung zu geben. Dies sind keine leeren Verdachtsgründe. „Man weiß, was bei Ausgang voriges und Eingang dieses Jahres in mächtigen Kreisen unter der Hand gewesen und gekünstelt worden. Das Project war schon gemacht, denen, so die Reichsverfassung zu triplischem Ende treiben wollten, sich entgegenzusetzen".[3]

Daraus folgt, daß in dem Gegensatze zwischen den Widersachern und Freunden der Tripelallianz das neue Bündniß keine Partei er-

[1] Ebendas. 26—27. — [2] Ebendas. 33. — [3] Ebendas. 37—38.

greifen dürfe, daß es vielmehr seinen Zweck genau in den Punkt zu setzen habe, in welchem beide Parteien übereinstimmen. Sie fürchten beide die Fortschritte Frankreichs namentlich in Rücksicht auf den burgundischen Kreis. Diese Furcht haben die Gegner Hollands und Oesterreichs eben so sehr als die anderen, die um des Nutzens willen, den sie von Frankreich ziehen, Feinde der Tripelallianz sind. Sie wollen den Nutzen haben, aber sie wollen nicht gern, daß Frankreich Fortschritte mache und gar den burgundischen Kreis erobere. Vortrefflich charakterisirt Leibniz diese Art der „Antitriplischen" im deutschen Reiche. „Daß sie unterdessen den Nutzen annehmen und durch die Finger sehen, kommt daher, weil sie meinen, es werden sich doch wohl Leute finden, die Frankreich gewachsen sein und seine Progressus hindern würden, gleichwie Judas nicht zweifelte, Christus würde seines Verrathens ungeachtet den Juden wohl entwischen; unterdessen, meinte er, bliebe ihm das Geld. Wenn aber alle so dächten, wäre das Vaterland verloren, und indem einer des anderen wartete, käme niemand.[1] So würde ein Bündniß mit der Tripelallianz die Sicherheit des Reiches nach innen erschüttern und für die nach außen nichts helfen. Holland hat kein Interesse, Deutschland zu schützen; es hat auch nicht die Macht dazu, seine Macht ist das Meer, und es würde lieber den Rhein verloren sehen, als Antwerpen und Ostende.[2]

Endlich, wer verbürgt die Festigkeit der Tripelallianz? Der König von England ist leicht für Frankreich zu gewinnen, vielleicht schon gewonnen. Im englischen Parlamente ist eine beträchtliche Minderheit gegen das Bündniß mit Holland und Schweden, und Schweden ist durch seine Nachbarn leicht abzulenken. Die ganze Tripelallianz ist ein zerbrechliches Rohr. Wer möchte sich darauf stützen? Und wenn diese Allianz zerfällt, wird etwa Oesterreich des Reiches Schutz und Schirm sein? Das wäre eine Meinung, die „durch die Erfahrung unseres Jahrhunderts allzuklar widerlegt wird".[3]

3. Der neue Rheinbund. Deutschland und Europa.

Es handelt sich demnach um ein Bündniß, welches nach innen den Frieden und die Sicherheit nicht dadurch gefährdet, daß es ein Gegenbündniß hervorruft, und welches nach außen jeden Schein vermeidet, wodurch es in den Augen Frankreichs gefährlich oder auch nur verdächtig sein könnte; also ein Bündniß, ähnlich dem Rheinbunde vom

[1] Ebendas. 43. — [2] Ebendas. 60. — [3] Ebendas. 61—63.

Jahre 1658. Hier erkennen wir in dem Verfasser unserer Denkschrift den kurmainzischen Staatsmann. Das neue Bündniß muß vielmehr Frankreich gegenüber den Schein annehmen, als ob es sich gegen eine ganz andere, Frankreich selbst feindliche Macht schützen wolle, als ob das Wachsthum Oesterreichs, die Fortschritte der kaiserlichen Waffen in Ungarn, das gute Einvernehmen des Kaisers mit Polen, die Vereinigung von Polen, Ungarn, Böhmen und Oesterreich dem Reiche bedrohlich scheinen. Unter diesem Scheine wird das Bündniß Frankreich willkommen sein, es wird die Gegner Oesterreichs gewinnen, wie Köln, Bayern und Brandenburg; die deutschgesinnten Stände werden sich von selbst diesem Sicherheitsbündniß gern anschließen, wie die Herzoge von Neuburg und Jülich, das Haus Braunschweig und Lüneburg, das gesammte Haus Hessen, der Herzog von Württemberg und andere.[1]

Drei Punkte sind es, die das Sicherheitsbündniß vorsichtig zu vermeiden hat: jeden Schein einer Parteinahme, jeden Schein, als ob es Frankreich abgeneigt, Oesterreich dagegen günstig gesinnt sei. Gelingt die Gründung eines solchen starken und zugleich unverdächtigen Bundes innerhalb Deutschlands, so werden die Folgen nicht bloß für das Reich, sondern für ganz Europa die wohlthätigsten sein. „Gewißlich, wer sein Gemüth etwas höher schwingt und gleichsam mit einem Blick den Zustand von Europa durchgeht, wird mir Beifall geben, daß diese Allianz eines von den nützlichsten Vorhaben sei, die jemals zu allgemeinem Besten der Christenheit im Werk gewesen. Das Reich ist das Hauptglied, Deutschland das Mittel von Europa. Deutschland ist vor diesen allen seinen Nachbaren ein Schrecken gewesen, jetzo sind durch seine Uneinigkeit Frankreich und Spanien formidabel geworden, Holland und Schweden gewachsen. Deutschland ist der Erisapfel, wie anfangs Griechenland, hernach Italien. Deutschland ist der Ball, den einander zugeworfen, die um die Monarchie gespielt; Deutschland ist der Kampfplatz, darauf man um die Meisterschaft von Europa gefochten. Kürzlich, Deutschland wird nicht aufhören, seines und fremden Blutvergießens Materie zu sein, bis es aufgewacht, sich recolligirt, sich vereinigt und allen Freiern die Hoffnung, es zu gewinnen, abgeschnitten."[2]

Wenn die europäischen Staaten nicht mehr eroberungssüchtig in Streit gegen einander gerathen, so kann jeder mit voller Sicherheit der Aufgabe sich zuwenden, die gemäß seiner Lage die Weltpolitik ihm stellt: dann können der Kaiser und Polen die Türken bekriegen, Rußland die

[1] Ebendas. 65—66. — [2] Ebendas. 86. Zu vgl. 46.

Tataren, während England und Dänemark Nordamerika gegen sich haben, Spanien Südamerika, Holland Ostindien. Frankreich soll ein Führer der christlichen Waffen in die Levante sein und der Christenheit die Gottfriede, Balduine und heiligen Ludwige geben, es soll das ihm gegenüberliegende Afrika angreifen, die Raubnester zerstören, Aegypten selbst, welches eines der bestgelegensten Länder in der Welt ist, angreifen und wo möglich erobern. Ist Deutschland durch ein solches Bündniß unüberwindlich gemacht und alle Hoffnung, es zu unterwerfen, geschwunden, so wird sich die Kriegslust der Nachbaren nach eines Stromes Art, der wider einen Berg trifft, auf eine andere Seite wenden. Das so gesicherte Reich wird sein Interesse mit Italien, der Schweiz und Holland vereinigen und auf diese Weise die Ruhe Europas erhalten.[1]

III. Der zweite Theil der Denkschrift: Die Kriegsfrage.

1. Frankreichs Machtstellung.

Soweit der erste Theil der Denkschrift. Unmittelbar darauf erfolgt die Wegnahme Lothringens durch Frankreich, ein paar Monate später schreibt Leibniz den zweiten Theil. Es handelt sich jetzt darum, die Motive genau zu untersuchen und darzulegen, welche Frankreichs nächste Schritte bestimmen werden. Ist der Krieg, den Frankreich im Schilde führt, gegen Deutschland gerichtet oder gegen Holland? Es könnte scheinen, daß Frankreich die Absicht habe, seine alten Grenzen wieder zu gewinnen und den Rhein zu erobern. Es würde nicht schwer sein, diese Eroberungen in der Kürze zu machen, weit schwieriger dagegen, sie auf die Dauer zu behaupten. Denn die Folge würde die Koalition des Reiches gegen Frankreich sein, und diese Vereinigung liegt nicht in der Absicht der französischen Politik. Auch würde diese Gewaltthat einen ungeheuern Haß gegen den Eroberer erregen, und der König von Frankreich hätte von diesem Haß alles, selbst den Mord, zu fürchten. „Ein Herr, er sei so groß als er wolle, muß sich für Extremitäten hüten."[2]

Oder hat Frankreich noch größere Pläne? Der gegenwärtige Zustand dieses Landes ist ein solcher, daß der Herr desselben, namentlich wenn er vom Ehrgeiz getrieben wird, die Lust haben könnte, alles zu gewinnen. Das Land ist mächtig, selbständig, reich; seine Seemacht gedeiht, sein Handel blüht, und, was die Hauptsache ist, seine Zustände

[1] Ebendas. 88—93. — [2] Bedenken u. s. f. Theil II. Abschn. 12.

sind nach innen befestigt, seine Kräfte sind centralisirt und liegen in einer Hand, die thatendurstig ist und nach Ruhm strebt. „So lange Frankreich mit innerlicher Unruhe angefüllt, so lange jedem Gouverneur zu rebelliren leicht war, so lange Rochelle den Engländern ein neues Calais werden konnte, so lange die Kronmittel zerstreut, die königlichen Güter mit Schulden beladen, so lange die Spanier zu fürchten waren, mußte Frankreich geschäftig sein, sich diese Dornen aus den Fußsohlen zu ziehen und vor diesem formidabeln Feind sich zu hüten. Nun aber, nachdem alle Furcht vorüber, was ist Wunder, daß sich die Hoffnung und Begierde herfürgethan, auch Herz und Muth gewachsen? Wer nur Streiche auszutheilen und keine einzunehmen hat, wird sich nicht viel bedenken: denn ihm das Fehlschlagen kein Schade, dem anderen auch jeder Schlag, wo nicht in den Leib, doch in das Herz dringt und Furcht einjagt. Auch Bauern wissen, was Vortheil der habe, so die erste Maulschelle austheilt; wo Hoffnung ohne Furcht, da ist Courage, wo Courage, da ist Glück." [1]

Frankreich kann die gebietende Macht Europas sein und diesen Primat entweder durch die Eroberung der Länder, die Unterwerfung der Völker, die Verwandlung der fremden Staaten in französische Provinzen, mit einem Worte durch die Gründung einer Universalmonarchie, oder auch durch eine solche politische Machtstellung erreichen, die dem Willen Frankreichs die oberste Geltung, den schiedsrichterlichen Einfluß in Europa verschafft. Was kann nun Frankreich vernünftigerweise wollen: die Universalmonarchie oder das «arbitrium rerum»?

Wenn Frankreich allein das Pulver gehörte, so könnte es leicht die übrigen Länder besiegen und erobern. Wie aber gegenwärtig die Länder armirt sind, so werden die Siege schwer und noch schwerer die Behauptung der eroberten Länder sein. Die letztere ist auf die Dauer unmöglich. Eine französische Universalmonarchie hat darum keine Aussichten. Die etwas niedrigere, doch sichere Staffel ist das sogenannte «arbitrium rerum», ein Verhältniß ähnlich dem, welches die Römer zu den Bundesgenossen (socii), Philipp von Macedonien zu den griechischen Staaten einnahm, und in der neueren Zeit die spanische Monarchie und Heinrich IV. von Frankreich erstrebten. Die Lage Europas kann einer solchen gebieterischen Machtstellung Frankreichs nicht günstiger sein, als sie gegenwärtig ist. Deutschland hängt kaum mit einem seidenen oder

[1] Ebendas. II. 17.

strohernen Faden zusammen, Italien ist zerrissen, Spanien gesunken, England unter seiner gegenwärtigen Regierung (Ministerium Buckingham) dem französischen Einfluß offen, der skandinavische Norden getheilt, Dänemark wider Schweden aufgeregt, Polen zerklüftet.[1]

Ein Staat, der nach innen und außen stark ist und die Kunst besitzt, die übrigen Mächte zu theilen, kann mit Sicherheit das «arbitrium rerum» gewinnen. Frankreich besitzt jene Stärke und diese Kunst. Es hat Portugal gegen Spanien, Aragonien gegen Castilien aufgebracht, in Spanien zwischen der Krone und den Granden Zwietracht gesäet, den Papst und die Cardinäle unter seinen Einfluß gezwungen, England sich geneigt gemacht, den Norden getheilt, die deutsche Krone erstrebt, selbst ein Mitglied des Reiches sein wollen, und es kann durch Bündnisse im Innern Deutschlands das sehr biegsame Reich von seinem Willen abhängig machen. Auf dem Schauplatze des deutschen Reichs gedeihen die französischen Umtriebe. Frankreich verbündet sich die deutschen Häuser, macht sich zum Haupt der Bündnisse und Factionen im Innern des Reiches. Unterdessen ist der Kaiser das äußerliche Haupt der Stände und fährt fort, mit ihnen Berathungen zu pflegen und Beschlüsse zu machen. Aber wenn die Beschlüsse ausgeführt werden sollen, so sind die Räder inwendig verstellt, alles stößt überall an und nichts will von der Stelle. Dazu kommen zwei Hauptinstrumente, deren sich Frankreich bedient, nämlich Volk und Geld. „Aber Volk verstehe ich hier auf eine etwas andere Manier als sonsten: das ist, nicht Manns- sondern Weibsvolk. Mit welchen beiden Instrumenten alle Schlösser sich aufthuen, alle Pforten ohne Petarden eröffnen, auch alle Winkel bis in die innerste Cabinete unvermerkt, auch ohne Gygis Ring, durchkriechen lassen. Zwar selten wird man in Frankreich eine deutsche Dame holen, aber solche, bei ihnen überflüssige Waare mit einer ganzen Last Mode- und anhängiger lebendiger und todter Galanterie bei uns anzubringen und solchen Samen des Unkrauts auszustreuen, daran wird nicht gespart. Durch solches Mittel werden die Höfe und fürnehme Familien eingenommen, andere, die auch etwas sein oder werden wollen, zu französischer Sprache, Reisen, Trachten necessitirt, überdies aber die stetswährenden Correspondenzen in Deutschland justificirt, die Einmischung in die Consilia mit dem Schein der Vorsorge bemäntelt, die Gemüther der französischen Art gewohnt gemacht, eine Heirath aus der anderen gestiftet, die jungen Herren bei Zeiten von der Frau Mutter angeführt, und mit einem Wort alles zu französischem Zweck disponirt."[2]

[1] Ebendas. 18—23. 26—27. — [2] Ebendas. II. 33. 48.

Da haben wir, von der Hand unseres Leibniz gezeichnet, das Bild Deutschlands, wie es war im Zeitalter Ludwigs XIV.!

2. Der Krieg gegen Holland.

Ein Krieg gegen Deutschland liegt nicht im Interesse und der Aufgabe Frankreichs, da es Deutschland ohne Krieg beherrschen kann, wohl aber ein Krieg gegen Holland. Diesen zu führen, ist der König von Frankreich sowohl durch seinen Zorn gegen die Gründer der Tripelallianz als durch eine Menge anderweitiger politischer Beweggründe getrieben. Die Affecte vereinigen sich hier mit den Staatsgründen. Zwischen Frankreich und Holland besteht ein natürlicher Gegensatz, begründet in der politischen und religiösen Verfassung beider Länder und fortwährend erregt durch ihre benachbarte Lage. Die Könige hassen die Republiken. Frankreich ist eine absolute Monarchie, Holland eine vollkommene Republik, die Zuflucht aller mißvergnügten und vertriebenen Franzosen, ein Nest politischer, dem Könige von Frankreich feindseliger Wühlereien. Dazu kommt der Gegensatz der Religionen: in Frankreich die Herrschaft der katholischen Religion, in Holland die des Protestantismus; in Frankreich herrscht die religiöse Verfolgung, in Holland die Toleranz. Dazu die Handelsconcurrenz beider Länder. Dieser ausgesprochene, durchgängige, nahe gelegte Gegensatz wird die Kriegslust Ludwigs XIV. ohne Zweifel zunächst gegen Holland treiben. Er wird diesen Krieg um so sicherer führen, wenn er England auf seine Seite gebracht und im deutschen Reiche diejenigen Staaten mit sich verbündet hat, deren Particularinteressen gegen Holland gerichtet sind, wie Köln, Baiern, Brandenburg, Braunschweig, Münster.[1]

Was soll in dieser Lage das Reich thun? In der lothringischen Sache ist nichts auszurichten. Es versuche alles, um das Bündniß jener deutschen Länder mit Frankreich zum Kriege gegen Holland zu verhindern. Köln muß durch Reichstruppen besetzt, Holland bewogen werden, seine Differenzen mit jenen Reichstheilen auszugleichen; es muß alles geschehen, um England und Holland zum Bruche mit Frankreich zu bringen; dann muß Holland schnell einen Seeplatz Frankreichs nehmen und den Krieg selbst nach Frankreich verlegen. Dann wird Frankreich die Hörner einziehen und das deutsche Reich in der günstigen Lage sein, jenes Sicherheitsbündniß zu schließen, welches Leibniz in dem ersten Theile seiner Denkschrift ausgeführt hat. Dann ist es nicht genug,

[1] Ebendas. II. 15 u. 16. 53 u. 54. 57 u. 58.

daß Deutschland sich nur nach außen gegen Frankreich schützt, es muß sich auch innerlich, in seinem Handel und Wandel, in seiner Bildung und Sitte von ihm unabhängig machen.[1]

3. Die Lösung der Frage.

In dem Bedenken für die Sicherheit des deutschen Reiches finden wir an zwei Stellen schon den Keim und das Thema der nächsten Denkschrift. Wie kann das deutsche Reich sich gegen das drohende, eroberungssüchtige Frankreich schützen? Dies war die allgemeine Frage des ersten Theils. Wie kann es sich schützen bei dem bevorstehenden Kriege Frankreichs gegen Holland? Dies war die besondere Frage des zweiten, gleichsam die Anwendung des ersten auf diesen speziellen Fall. Wenn man der französischen Eroberungslust eine Richtung geben könnte, die dem Wohle Europas nicht zuwiderliefe, vielmehr demselben entspräche! Wenn Frankreich sich der Aufgabe zuwenden wollte, die ihm nach der gegenwärtigen Lage der europäischen Verhältnisse gestellt ist! Diese Aufgabe weist nach dem Orient. „Frankreich ist es vorbehalten, ein Führer der christlichen Waffen in die Levante zu sein, das ihm gegenüberliegende Afrika anzugreifen, die Raubnester zu zerstören, Aegypten selbst, so eines der bestgelegensten Länder der Welt, anzugreifen und zu übermeistern." So lautet eine Stelle des ersten Theils. Und in einer des zweiten sagt Leibniz: „Von Asien aber glaube selbst, daß, wenn der König in Frankreich Constantinopel und Kairo hätte, das ganze türkische Reich zugleich erobert sein würde. Und wollte Gott, er suchte einen solchen Weg zur Monarchie!"[2]

Wenn nun Leibniz in seiner nächsten Denkschrift vom Jahre 1672 den Plan einer französischen Expedition nach Aegypten und einer Eroberung dieses Landes durch Ludwig XIV. ausführlich entwickelt, so ist dieser Gedanke kein plötzlicher Einfall, sondern eine in seinem politischen System und in dem Zusammenhange seiner Entwürfe schon begründete und ausgesprochene Idee. Die polnische Königswahl, das neue Rheinbündniß, die Eroberung Aegyptens durch Ludwig XIV. sind die Gegenstände der politischen Denkschriften, welche Leibniz in Absicht auf die Sicherheit des deutschen Reiches und die Erhaltung des europäischen Friedens unter dem leitenden Gesichtspunkt der kurmainzischen Politik und dem Einflusse Boineburgs verfaßt hat.

[1] Ebendas. II. 59—63. — [2] Vgl. I. 89 mit II. 19. Vgl. oben S. 84.

Sechstes Capitel.

Plan der französischen Expedition nach Aegypten. Leibnizens Reise nach Paris.

(1672.)

I. Die Entstehung und Geschichte des Plans.

1. Veranlassung und Zeitpunkt. Die orientalische Frage.

Wir berühren hier in dem Leben unseres Philosophen eine sehr interessante und lange dunkel gebliebene Stelle, zu deren Aufhellung erst die jüngsten Untersuchungen und Ausgaben der leibnizischen Werke die nöthigen Mittel darbieten. Wenn man nur weiß, daß Leibniz den Plan einer Eroberung Aegyptens durch Ludwig XIV. ausgearbeitet und zur Verwirklichung dieses Plans eine vergebliche Reise nach Paris gemacht hat, so erscheint die ganze Sache als ein wunderlicher und erfolgloser Einfall in dem Kopfe eines Philosophen, als eine der vielen fruchtlosen Theorien, die ohne Rücksicht auf die gegebene Lage der Dinge gemacht wurden. In Wahrheit liegt diese Sache ganz anders. Um sie zu verstehen, muß man die geschichtlichen Verhältnisse des Zeitalters, die Zusammenhänge der mainzischen Politik, die Entstehung und Ausbildung dieses weitsehenden Plans und der darauf bezüglichen Schriftstücke etwas näher ins Auge fassen.

Die Idee der Eroberung Aegyptens, die Ludwig XIV. ausführen sollte, gehört in die Geschichte der orientalischen Frage, die seit der Eroberung Constantinopels durch die Türken die Welt bewegt. Seit dem Siege Philipps II. bei Lepanto erscheint der Türkenkrieg als eine Sache des Reiches und der Christenheit. Und gerade in dem letzten Jahrzehnt vor unserer Denkschrift war diese Gefahr furchtbarer als je. Im Jahre 1660 sind die Türken von neuem verheerend in Ungarn eingebrochen, Neuhäusel ist gefallen, der Kaiser bedarf gegen sie der Hülfe der Reichsstände, die ihm auf dem Reichstage von Regensburg gewährt wird, wo namentlich Boineburg dieser Sache eifrig und erfolgreich das Wort redet (1663). Es folgt der Sieg über die Türken bei St. Gotthard an der Raab. Ludwig XIV. selbst hat in diesem Kampfe gegen den allgemeinen Feind der Christenheit den Kaiser unterstützt. Doch hat der Friede vom Jahre 1664 die Machtstellung der Türken keineswegs erschüttert und die stets drohende Gefahr nicht abgestellt.

An diesen Punkt knüpft sich eine große, namentlich der kurmainzischen Politik willkommene und von dieser besonders gehegte Hoffnung. Der westfälische Friede, die Sicherheit des Reiches, das Gleichgewicht der christlichen Mächte Europas scheint nicht besser erhalten werden zu können, als durch eine dauernde Vereinigung der Häuser Habsburg und Bourbon, durch die Verknüpfung beider vermöge eines gemeinschaftlichen Interesses. Dieses gemeinschaftliche Interesse ist der Türkenkrieg, die Eroberung des türkischen Reiches, die Theilung seiner Länder, kurz die gemeinschaftliche Lösung der orientalischen Frage, wie sie dem siebzehnten Jahrhundert vorliegt. Frankreich hat die Lösung dieser Aufgabe in Afrika und namentlich in Aegypten zu suchen. Der Türkenkrieg in dieser Richtung ist eine natürliche Aufgabe der französischen Politik und zugleich das beste Object für die Eroberungslust Ludwigs XIV. Das Jahrzehnt von 1660—70 hat in der kurmainzischen Politik diese Idee geweckt und entwickelt, Leibniz ist darin einverstanden mit Boineburg und hat sie bereits in seiner Denkschrift vom Jahre 1670 deutlich ausgesprochen.

In derselben Denkschrift sieht Leibniz schon den Krieg Ludwigs XIV. gegen Holland im Anzuge und damit den Frieden des westlichen Europas bedroht. Könnte man diesem Kriege vorbeugen, indem man Frankreichs Macht und Eroberungslust gegen die Türken (Aegypten) ablenkt, so würden zwei große und brennende Zeitfragen zugleich gelöst sein: die orientalische und französisch-holländische. Die Ausführung dieser Idee erscheint darum in keinem Zeitpunkte dringender als gerade jetzt. Dazu kommt, daß der gegenwärtige Zeitpunkt selbst ausnehmend günstig erscheint, um Ludwig XIV. für den Krieg gegen die Türken zu gewinnen. Es besteht nämlich eine diplomatische Spannung zwischen dem französischen und türkischen Hofe; im Juni 1672 kommt es in Adrianopel zwischen beiden zu einem förmlichen Bruch, und der Krieg gegen die Türken beginnt in Frankreich selbst für eine nationale Sache zu gelten. Indessen wünscht Ludwig XIV. den Bruch mit der Türkei zu heilen und das gute Einvernehmen beider Mächte wiederherzustellen. Dies geschieht im Juni 1673. Damit ist jede Aussicht verloren, den König von Frankreich für den Plan einer Eroberung Aegyptens zu gewinnen.

Nehmen wir nun, daß im November 1670 Leibniz den Krieg gegen Holland voraussieht, daß im December 1671 die Kriegserklärung Ludwigs XIV. gegen Holland dem Cabinete von Mainz mitgetheilt wird, daß jetzt die Ablenkung noch möglich, aber auch in dringlichster

Nothwendigkeit erscheint, daß dagegen im Juni 1673 die letzte Aussicht auf die Möglichkeit einer solchen Ablenkung durch den Türkenkrieg verschwindet: so leuchtet ein, wie das Jahr 1672 gerade der passende Zeitpunkt ist, um den leibniz-boineburg'schen Plan mit einiger Aussicht auf Erfolg geltend zu machen.

Es handelt sich zunächst um die Form, in welcher die Sache an den König von Frankreich gebracht werden sollte. Natürlich mußte nach außen der Plan sorgfältig verdeckt und geheimgehalten werden. Er war zwischen Boineburg und Leibniz verabredet. Erst im Herbst 1671 wurde die Sache dem Kurfürsten Johann Philipp mitgetheilt und von diesem gebilligt. Dem Könige von Frankreich selbst gegenüber mußte man eine gewisse Zurückhaltung beobachten. Erst wollte man wissen, ob er auf den Vorschlag überhaupt einzugehen geneigt sei, ob er den Zweck annehme, dann erst wollte man ihm in einer ausführlichen Denkschrift die Mittel zur Verwirklichung des Plans darlegen. Es war die Frage, ob dieser erste Vorschlag dem Könige mündlich oder schriftlich zu machen sei. Man machte ihn schriftlich. Boineburg schrieb an den König, Leibniz verfaßte in lateinischer Sprache einen kurzen Entwurf, der nur den Zweck betraf, nicht die Mittel der Ausführung.[1] Beides wurde durch einen diplomatischen Agenten dem Könige noch gegen Ende des Jahres 1671 vorgelegt. Man wies darauf hin, daß der Krieg gegen die Holländer selbst am vortheilhaftesten im Orient geführt werden könne.

2. Leibniz und Ludwig XIV.

Der König antwortet nicht, aber der Staatssecretär Pomponne schreibt unter dem 12. Februar 1672 an Boineburg, der König wünsche, daß sich der Verfasser jenes Memorials näher erkläre.[2] Darauf hin wird beschlossen, daß Leibniz nach Paris reisen soll. Den 19. März 1672 tritt er die Reise an, beglaubigt durch ein Schreiben von Boineburg. „Hier kommt", schreibt Boineburg an Pomponne, „den der König befohlen hat. So unscheinbar er aussieht, er ist ein Mann, der im Stande sein wird, vortrefflich zu leisten, was er verspricht."[3] Die Reise hat außer dem diplomatischen Motiv noch andere Beweggründe.

[1] Specimen demonstrationis politicae. De eo quod Franciae intersit impraesentiarum seu de optimo consilio, quod potentissimo regi dari potest. Concluditur expeditio in Hollandiam Orientis seu Aegyptum. Die Werke von Leibniz (O. Klopp). Bd. II. S. 100 flgd. — [2] Ebendas. S. 115. — [3] Ebendas. S. 125.

Leibniz hat für sich wissenschaftliche Zwecke im Auge, die er in Paris am besten verfolgen kann; schon der Aufenthalt in der französischen Weltstadt verspricht seinem Gesichtskreis eine große Erweiterung. Dazu kommen einige persönliche Angelegenheiten Boineburgs, die in Paris besorgt sein wollen und ihm anvertraut werden.

Der König läßt die Sache in der Schwebe. Leibniz kommt nicht zu einem persönlichen Vortrage, er wird auch nicht ausdrücklich abgewiesen. Unterdessen ist schon der Krieg gegen Holland in vollem Gange. Der Kurfürst von Mainz bringt selbst den Vorschlag der ägyptischen Expedition an das französische Cabinet, und der Staatssecretär Pomponne, damals im Lager vor Doesburg, giebt dem Gesandten die bezeichnende Antwort: „Ich sage nichts über die Pläne eines heiligen Krieges, aber Sie wissen, solche Pläne haben seit dem heiligen Ludwig aufgehört, Mode zu sein".[1]

Deshalb ist die Aussicht, beim Könige selbst Erfolg zu haben, noch nicht verloren. Denn gerade in dieser Zeit entsteht jener diplomatische Bruch zwischen Frankreich und der Pforte. Leibniz verfaßt in Paris eine ausführliche und genaue Denkschrift über den Vorschlag einer ägyptischen Expedition, der dem Könige von Frankreich gemacht werden soll.[2] Diese Schrift ist für den König bestimmt. In kurzer und gedrängter Fassung schreibt er dieselbe Materie unter dem Titel: „Der ägyptische Plan".[3] Diese Schrift ist für Boineburg bestimmt. Schon die kurze Ueberschrift, wie man mit Recht bemerkt hat, setzt als Empfänger einen Mann voraus, der mit der Absicht des Ganzen vertraut war. Außerdem braucht Leibniz in dieser Schrift Chiffern, deren Bedeutung nur einem schon Eingeweihten verständlich sein konnte.[4] Man kann darüber streiten, wie sich der Auffassung nach die zweite Schrift zur ersten verhält, ob sie früher oder später geschrieben, ob das «consilium» in Vergleichung mit der «justa dissertatio» ein vorbereitender Entwurf oder ein Auszug ist. Wahrscheinlich ist sie das letztere. So viel ist aber klar, daß die «justa dissertatio» die Hauptschrift, das «consilium» eine Nebenschrift ist.

Beide Schriften haben die Bestimmung, zu der sie verfaßt waren, nicht erfüllt. Die große Denkschrift wurde dem König nicht überreicht, die kleine wurde an Boineburg nicht abgeschickt; wahrscheinlich war sie

[1] Der Brief ist vom 21. Juni 1672. — [2] De expeditione Aegyptiaca regi Franciae proponenda justa dissertatio. — [3] Consilium Aegyptiacum. — [4] Werke von Leibniz (O. Klopp). Bd. I. Einleitung S. LXXVI—LXXXII.

eben vollendet, als Boineburg starb (December 1672). So blieben beide Documente unter den Papieren unseres Leibniz liegen und kamen in seinen Nachlaß, wo sie erst neuerdings aufgefunden worden. Die Sache selbst schlug fehl, und nachdem sich die Mißhelligkeiten zwischen Frankreich und der Pforte ausgeglichen hatten, waren alle weiteren Schritte, die Leibniz that, von vornherein vergeblich. Er selbst blieb der Idee einer ägyptischen Expedition treu und gedachte derselben noch in seinen späteren Schriften. Daß er aber in dieser Angelegenheit diplomatisch thätig gewesen war, hielt er geheim und äußerte sich darüber nur in Briefen an vertraute Freunde. Die beiden wichtigsten Schriftstücke selbst blieben nach seinem Tode in der Bibliothek von Hannover verborgen. So blieb die ganze Sache dunkel. Selbst Eckhart wußte nicht, in welcher Absicht eigentlich Leibniz nach Paris gereist war.

Erst im Jahre 1755 erfuhr man aus dem Briefwechsel zwischen Leibniz und Ludolf, welchen Michaelis herausgab, daß Leibniz nicht bloß die Idee einer ägyptischen Expedition gehabt habe, sondern auf Boineburgs Betrieb von dem Kurfürsten Johann Philipp angewiesen worden war, eine Denkschrift darüber zu verfassen, um den Plan in Frankreich zur Geltung zu bringen. Mehr erfuhr man nicht. Und vierzig Jahre später erzählte Eberhard von Hörensagen, daß über den Plan einer ägyptischen Expedition leibnizische Handschriften in der Bibliothek zu Hannover aufbewahrt seien. Genaueres erfuhr man nicht.[1]

3. Leibniz und Napoleon. Das Bekanntwerden der Denkschriften. Irrthümer und Aufklärung.

Mit einem male erhellte sich das Dunkel, und die leibnizischen Entwürfe erregten plötzlich das Aufsehen der Welt. Napoleon macht im Jahre 1798 seine berühmte Expedition nach Aegypten. Es war seine Idee, nicht die des Directoriums, welches ihm, der die Unternehmung gefordert hatte, nachgab. Fünf Jahre später (1803) erklärt eine englische Broschüre, daß Napoleon gethan habe, was einst Leibniz Ludwig XIV. gerathen, daß Napoleon die Entwürfe des deutschen Philosophen gekannt und ausgeführt habe. Französische Geschichtschreiber, wie Thiers und Michaud, sind dieser Ansicht beigetreten; sie haben angenommen, daß Napoleon vor seinem Zuge nach Aegypten die leibnizischen Denkschriften gekannt habe.

[1] Ebendas. S. XXXV. Vgl. S. XXIX.

Diese Annahme ist falsch. Napoleon hat vor seiner Expedition Leibnizens Pläne nicht gekannt, denn die darauf bezüglichen Denkschriften waren nicht in Paris, sondern in Hannover. Er lernte die leibnizische Idee erst kennen, als ihm der General Mortier im Jahre 1803 von Hannover aus die Abschrift eines jener Documente zuschickte. Er hat die Idee des deutschen Philosophen zu würdigen gewußt; in der geschichtlichen Vorrede zu dem großen Werke über Aegypten findet sich eine dem Andenken des leibnizischen Plans gewidmete Stelle: „Der berühmte Leibniz, geboren für alle großen Pläne, hat sich lange Zeit mit diesem Gegenstande beschäftigt und ein ausführliches, handschriftlich gebliebenes Werk an Ludwig XIV. gerichtet, worin er die Vortheile auseinandersetzt, die mit der Eroberung Aegyptens verbunden sind".[1]

Die Kunde von dem leibnizischen Plane und den handschriftlichen Entwürfen in der Bibliothek zu Hannover war nach England gekommen. Unmittelbar nach der Expedition Napoleons wünschte das englische Ministerium diese Documente kennen zu lernen, und von Hannover aus schickte man im Jahre 1799 die Abschrift eines derselben nach London. Auf dieser Mittheilung beruht die Broschüre vom Jahre 1803, in Folge deren man erst in Frankreich auf die leibnizischen Entwürfe aufmerksam wurde. Jetzt erst erfuhr die Welt näheres von jenen Plänen und Vorschlägen, die einst Leibniz am Hofe Ludwigs XIV. gemacht hatte. Hundertdreißig Jahre hatten diese handschriftlichen Entwürfe in völliger Verborgenheit gelegen; jetzt erregten sie das Interesse der Welt, nachdem der größte Mann des Zeitalters die gleiche Idee von sich aus gefaßt und ausgeführt hatte. Beide Denkschriften waren ans Licht getreten, obwohl zunächst in sehr unvollkommener Weise. Das englische Ministerium hatte eine Abschrift der «justa dissertatio», der General Mortier eine des «consilium aegyptiacum» erhalten. Auf diesem Wege und in dieser Form kam die zweite, kleinere Denkschrift in die Bibliothek der französischen Akademie (1815).

In der That finden sich in Absicht auf die Eroberung Aegyptens zwischen Leibniz und Napoleon einige Berührungspunkte, die ganz geeignet waren, dem englischen Staatsinteresse in die Augen zu fallen. Leibniz hatte darauf hingewiesen, daß durch die Eroberung und den Besitz Aegyptens Frankreich die Holländer am schwersten treffen könne, indem es ihnen den indischen Handel zerstöre. Dasselbe bezweckte Napoleon auf demselben Wege gegen die Engländer. Leibniz hatte

[1] Description d'Égypte. Préf. hist. p. II.

gezeigt, welche Bedeutung für Frankreich die Insel Malta habe, wie wichtig es für Frankreich sei, daß diese Insel dem Orden gehöre. Aus derselben Ansicht hat Napoleon im Frieden von Amiens gefordert, daß England die Insel dem Orden zurückgebe. Aus derselben Einsicht und dem entgegengesetzten Interesse verweigerte England die Rückgabe. Jene englische Broschüre vom Jahre 1803 vertheidigt diese Weigerung und beruft sich in diesem Punkte ausdrücklich auf Leibniz. England will die Insel behalten. So entsteht zwischen ihm und Napoleon ein neuer Krieg. In Folge dieses neuen Krieges kommen die Franzosen im Jahre 1803 nach Hannover, und hier läßt sich Mortier gelegentlich jene Abschrift des leibnizischen Entwurfes geben.[1]

So verbreitete sich mit dem Jahre 1803 ein helleres Licht über jenen leibnizischen Plan. Dennoch blieb die eigentliche Grundlage der Sache noch lange im Dunkel, ja die neue Einsicht, welche man gewonnen hatte, erzeugte zugleich über den Hauptpunkt des Ganzen eine Menge von Irrthümern. Dieser Hauptpunkt lag in der Frage: welches ist die eigentliche und echte Denkschrift, die Leibniz für Ludwig XIV. bestimmt hatte? Darüber entstand eine unglaublich große Verwirrung, welche aufgeklärt zu haben, das wirkliche Verdienst der jüngsten deutschen von Onno Klopp gemachten Ausgabe der Werke von Leibniz ist.

Die englische Broschüre gab nichts als einen Auszug der großen Denkschrift, die abschriftlich nach England gekommen war. In Hannover selbst kannte man damals noch nicht die ganze Denkschrift. Die beiden aufgefundenen Theile paßten augenscheinlich nicht zusammen; das Ende des ersten und der Anfang des zweiten Theiles machten klar, daß hier eine Lücke war. Die ergänzenden Bogen wurden erst im Jahre 1837 entdeckt, und die ganze Denkschrift ist in der Klopp'schen Ausgabe zum erstenmale abgedruckt worden (1864).

Der General Mortier hatte eine Abschrift der kleinen Denkschrift (consilium aegyptiacum) erhalten. Diese Abschrift war nicht nach dem Original, sondern selbst nach einer mangelhaften Abschrift genommen, der Text daher incorrect. In dieser Form besaß seit 1815 die Bibliothek der französischen Akademie den leibnizischen Entwurf. Er war dem Inhalte nach vollständig. Die pariser Akademie war der Ansicht, daß dieses «consilium aegyptiacum» die große, von Leibniz an Ludwig XIV. gerichtete Denkschrift sei. Mignet selbst hat diese Annahme vertheidigt.

[1] Werke von Leibniz (O. Klopp). Bd. II. Einleitung. S. XXXVI—XLVI.

Nach dem in der Bibliothek des Instituts befindlichen Texte wurde das «consilium aegyptiacum» zum erstenmale abgedruckt im Jahre 1839 in dem Werke Guhrauers: „Kurmainz in der Epoche von 1672". Guhrauer, ohne die wirkliche Denkschrift an Ludwig XIV. zu kennen, hatte die richtige Einsicht, daß diese Denkschrift das consilium aegyptiacum nicht sein könne, er hielt dasselbe für ein von Leibniz an den Kurfürsten von Mainz gerichtetes Memorandum.

Dagegen erhebt sich der jüngste Herausgeber der leibnizischen Werke, Foucher de Careil, und verwirrt die Sache vollkommen. Nach ihm irren beide, die Akademiker und Guhrauer, aber der letzte am meisten. Die Akademie irrt, wenn sie ihr Manuscript für die wirkliche Denkschrift an Ludwig XIV. hält; Guhrauer irrt noch mehr, wenn er meint, daß dieses Manuscript eine vollständige Denkschrift sei. Nach Foucher de Careil ist das «consilium aegyptiacum» allerdings die an Ludwig XIV. gerichtete Denkschrift, aber nicht in der Form, welche die Bibliothek des Instituts besitzt. Diese Form giebt von dem wirklichen «consilium aegyptiacum» nur ein Summarium, einen bloßen Abriß; die ausgeführte, vollständige Denkschrift ist in der Bibliothek zu Hannover. Foucher de Careil giebt sie in seiner Uebersetzung, aber ohne die Ergänzung, welche die Lücke der beiden Theile ausfüllt; er läßt diese in die Augen springende Lücke bestehen, ohne auch nur den schreienden Hiatus zu empfinden; er läßt den ersten Theil mit einer Beleuchtung der afrikanischen Grenzländer Aegyptens, Nubien und Abessynien, schließen und den zweiten Theil unmittelbar so beginnen: „dieses sind unter den europäischen Staaten die Grenzländer des türkischen Reiches u. s. w."[1]

Das wahre Verhältniß finden wir aufgeklärt in der Ausgabe von Onno Klopp. Die beiden Hauptdocumente sind zwei verschiedene Denkschriften desselben Inhaltes: die große, an Ludwig XIV. gerichtete Denkschrift ist die «justa dissertatio»; die kleine, summarische, an Boineburg gerichtete Denkschrift, die sich zu jener großen wahrscheinlich als ein selbständiger Auszug verhält, ist das «consilium aegyptiacum».

[1] Oeuvres de Leibniz (Foucher de Careil). Tom. V. Introd. p. I flgd. Vgl. p. 204—205. — Werke von Leibniz (O. Klopp) Einleitung S. LXXVI—LXXXIV. Vgl. zur Kritik der französischen Ausgabe Allgem. Augsb. Zeitung Beil. Nr. 235. Jahrg. 1864.

II. Der Inhalt der Denkschrift.[1]

1. Die Bedeutung Aegyptens.

Wir folgen dem Hauptgange der leibnizischen Gedanken, um von der Verfassung und Methode dieser Denkschrift eine nähere Vorstellung zu gewinnen. Das erste ist, daß die Bedeutung und Wichtigkeit des Unternehmens in das hellste Licht gesetzt wird; dann wird gezeigt, daß diese wichtige und folgenreiche Unternehmung in ihrer Ausführung keineswegs schwer ist, daß die in der Sache gelegenen Hindernisse, genau betrachtet, gering und leicht zu überwinden sind. Die Gefahren, welche von außen drohen könnten, sind nicht zu fürchten. Der Erfolg ist nicht bloß groß, nicht bloß leicht zu gewinnen, sondern auch sicher: dies ist der dritte Punkt. Jedes Unternehmen hat seine Zeit und fordert, daß ihm der Zeitpunkt günstig sei, es giebt zur Ausführung dieses Unternehmens keinen günstigeren Zeitpunkt als den gegenwärtigen; was daher in dieser Rücksicht geschehen soll, muß bald geschehen: dies zeigt die Denkschrift in ihrem vierten Hauptpunkte. Aber die Sache könnte noch so groß, leicht, sicher, zeitgemäß und doch bedenklich sein, wenn sie nicht auch gerecht wäre. Diesen Punkt verbürgt der letzte Theil mit der einfachen Erklärung, daß ein solches Unternehmen, wie die Eroberung Aegyptens durch Frankreich, einen weltgeschichtlichen Forschritt mit sich führe, den Fortschritt des Christenthums und der Civilisation.

Frankreich begehrt die erste schiedsrichterliche Machtstellung in Europa und die Hegemonie der christlichen Welt. Dieses Ziel zu erreichen giebt es kein besseres Mittel als die Eroberung Aegyptens, keines ist größer, leichter, gefahrloser, zeitgemäßer und geeigneter zur Begründung der See- und Handelsmacht; zugleich ist keines ruhmvoller. Dieses Mittel ergreifen, heißt die Thaten Alexanders nachahmen. Von jeher war Aegypten, das uralte Land der Wunder und Weisheit, von der größten weltgeschichtlichen Bedeutung. Diese Bedeutung hat sich immer von neuem gezeigt, in den persischen, griechischen, römischen und arabischen Weltkriegen. Die Namen der größten Eroberer sind mit

[1] Das «Consilium Aegyptiacum» umfaßt in zwei Theilen 24 Paragraphen: der erste Theil ist historisch, der zweite politisch. Die «Justa Dissertatio» umfaßt in fünf Theilen 58 Capitel: der erste Theil (Cap. 1—4) handelt von der Wichtigkeit des Unternehmens, der zweite Theil (Cap. 5—52) von der Leichtigkeit der Ausführung, der dritte (Cap. 53—55) von der Sicherheit der Sache, der vierte (Cap. 56—57) von der günstigen Zeitlage, der fünfte (Cap. 58) von der Gerechtigkeit der Unternehmung.

dem Namen Aegyptens verbunden: Kambyses, Alexander, Pompejus, Cäsar, Antonius, Augustus, Omar. Hier vollendete sich das persische Weltreich, hier suchte Alexander den Mittelpunkt des seinigen, hier wollte Pompejus seine besiegten Streitkräfte wieder sammeln, dieses Land nannte Augustus seine Provinz. Es galt als die Kornkammer des römischen Reiches. Die arabischen Eroberungen brachten Aegypten in den Besitz der Saracenen. Dieser Besitz ist der einzige Grund, warum die Kreuzfahrer das heilige Land wieder verloren, der einzige Grund, weshalb der Islam sich bis jetzt erhalten hat.

In dem englisch-französischen Kreuzzuge weissagte ein gefangener Araber dem Könige von Frankreich, daß ohne den Besitz Aegyptens die Kreuzzüge vergeblich sein würden. Philipp August wollte das Land erobern, Richard Löwenherz war ihm entgegen. Dreimal hat die christliche Welt die Eroberung Aegyptens im Sinne gehabt und versucht: unter Innocenz III., unter Ludwig dem Heiligen, unter dem Cardinal Ximenes. Die erste Expedition scheiterte an der Uneinigkeit der christlichen Führer; die zweite schlug fehl, weil sie unvorsichtig sich zu weit in das Innere des Landes gewagt hatte; die dritte beruhte auf dem Bündniß zwischen Spanien, Portugal, England. Der Tod Ferdinands machte, daß die Ausführung unterblieb. So ist diese weltgeschichtliche Aufgabe bis jetzt noch immer ungelöst. Die einzige christliche Macht, welche die Sache wiederaufnehmen und erfolgreich durchführen kann, ist Frankreich unter Ludwig XIV.

2. Die französische Eroberung.

Die Eroberung Aegyptens ist nie schwer gewesen. An der Schwierigkeit der Sache ist keine jener christlichen Expeditionen gescheitert; Emanuel von Portugal glaubte sich allein der Sache gewachsen. Die Eroberung Aegyptens ist jetzt leichter als je. Frankreich strebt nach einer Universalmonarchie. Durch Kriege in Europa ist dieses Ziel nie zu erreichen. Der Gewinn in diesen Kriegen ist klein: ein paar Städte am Rhein und in Belgien! Dieser kleine Gewinn ist noch dazu schwierig und gefahrvoll; die Hindernisse sind gewaltig, nnd die Kriege selbst für den Handel Frankreichs schädlich.

Dagegen Aegypten: der Isthmus der Welt, das Band zwischen dem Abend- und Morgenlande, das allgemeine Emporium, der natürliche Stapelplatz des indisch-europäischen Handels, außerordentlich fruchtbar, bevölkert, reich, der Weg nach Ostindien! Aegypten ist das Holland

des Orients. Aegypten ist leichter zu erobern als Holland, der ganze Orient leichter als Deutschland. Und diese Eroberung ist für niemand leichter als für Frankreich. Die ganze Expedition hat den Vortheil einer Seereise; sie macht in vier bis sechs Wochen den Weg von Marseille bis Aegypten, sie hat in Candia zwei Drittel des Weges zurückgelegt und in Malta eine sichere Station. In Aegypten selbst findet sie das gesündeste Klima, das beste Wasser der Welt und eine so regelmäßige Folge der Jahreszeiten und Witterungen, daß sie ihre Operationen nach dieser Richtschnur genau berechnen und für jede derselben die angemessene Zeit wählen kann.

Die militärischen Streitkräfte des Landes sind nicht zu fürchten; selbst der Zahl nach sind sie nicht groß; die mächtigsten sind die Janitscharen und Spahis, aber diese selbst sind unsicher und rebellisch. Ueberhaupt ist das Land unkriegerisch und seit Jahrhunderten des Krieges entwöhnt. Dazu kommt, daß die Befestigungen schlecht und kaum widerstandsfähig sind: am mittelländischen Meer Alexandrien, Rosette, Damiette, am rothen Meer Suez und Alcossir. Dasselbe gilt von den Castellen der Nachbarländer Syrien und Palästina.

Ebenso wenig ist die Hülfe von außen zu fürchten. Hier kommen die Türken und die Nachbarvölker Aegyptens in Betracht. Die Türken werden entweder gar nicht oder sehr spät kommen, ihre Macht ist entschieden im Sinken, nach innen faul, nach außen weit, zur Vertheidigung schlecht, bereit immer nur zum Angriff. Die türkische Seemacht ist unter den Nachfolgern Solimans heruntergekommen, die Landmacht ist verdorben, die Janitscharen in innerer Auflösung. Die Niederlage bei St. Gotthard hat diese Schwäche bewiesen und zugleich vergrößert. Dazu kommt der unfähige politische Zustand, der despotische Druck, der Zwiespalt der Machthaber, das geschwächte Ansehen des Sultans, die Emancipation der Paschas; dazu kommt, daß mitten im türkischen Reiche selbst, in den wichtigsten Städten desselben, wie Constantinopel, Cairo, Smyrna, Jerusalem, die Franzosen in der christlichen Bevölkerung natürliche Bundesgenossen finden. Und wie locker das Band ist, welches Aegypten mit der Türkei verbindet, hat vor wenigen Jahren der Aufstand unter Achmet Pascha gezeigt (1660). Die französische Expedition hat demnach die Türken wenig zu fürchten, noch weniger die Nachbarvölker Aegyptens: die Araber wollen Freiheit, die Nubier sind zum Abfall geneigt, die Abyssinier sind leicht für Frankreich zu gewinnen, die Georgier sind der türkischen Herrschaft feindlich gesinnt.

3. Die Sicherheit des Erfolges.

So gering sind die Hindernisse, welche der französischen Eroberung von seiten des Orients im Wege stehen; sie sind noch geringer von seiten Europas. Der Kaiser, Polen und Rußland haben selbst die Türken zu fürchten, sie werden den Kriegszug Ludwigs XIV. aus eigenen Interessen eher begünstigen als hindern; namentlich wird der Kaiser sich den Türken gegenüber eher mit Frankreich verbinden, als sich demselben feindlich entgegenstellen. Wenn aber Oesterreich und Frankreich vereinigt sind, so ist niemand in Europa mehr zu fürchten; Schweden geht mit Frankreich, Dänemark sorgt für seine eigene Sicherheit. Der Klerus und der Papst sind von selbst auf der Seite, welche gegen die Türken steht; England, Spanien und Portugal werden in dieser Sache nichts gegen Frankreich unternehmen: so bleibt nur Holland übrig. Hollands Macht liegt im Handel, die Macht seines Handels liegt in Indien, das einzige Mittel, diese Macht zu brechen, ist die Eroberung Aegyptens, welche Frankreich den Weg nach Indien eröffnet und dem indischen Handel die Richtung nach Frankreich giebt. Und selbst wenn ernsthafte Gefahren zu fürchten wären, was der Fall nicht ist, so würde Frankreich doch mit diesem Kriegszuge nichts wagen, denn es macht eine Unternehmung, die es in jedem Augenblick wieder abbrechen kann.

So wichtig, so leicht, so sicher ist die ägyptische Expedition in der Hand Ludwigs XIV.; sie ist zugleich den Plänen des Königs vollkommen entsprechend und ganz in der Richtung dieser Pläne. Was der König begehrt, ist die gebieterische Machtstellung Frankreichs, die Vernichtung Hollands, der Ruhm seines Namens: diese Ziele erreicht er sämmtlich durch den Besitz des indischen Handels, durch die Eroberung Aegyptens; er kann sie durch kein anderes Mittel besser und schneller erreichen. Und dazu ist der gegenwärtige Zeitpunkt der günstigste. Jetzt ist der König vollkommen Herr über Krieg und Frieden, er hat völlig freie Hand; die Zeiten können sich ändern, und was der König jetzt unterläßt, wird er später vielleicht nicht mehr thun können. Darum möge man den Augenblick ergreifen und schleunig diese erfolgreiche Sache unternehmen und ausführen.

Dies ist im Großen und Ganzen der in der Denkschrift ausführlich entwickelte und in allen Einzelheiten begründete Plan. Ludwig XIV. war kein Mann für weit tragende Ideen; es war bei diesem Charakter vorauszusehen, daß er auf die leibnizischen Entwürfe nicht einging. Der Gang der politischen Dinge nahm eine Wendung, welche bald jede Aus=

sicht auf Erfolg unmöglich machte. Ein Unterstützungspunkt fiel nach dem anderen. Leibniz vertrat mit seinem Plane zugleich die Idee des Kurfürsten von Mainz, der Kurfürst starb schon im Februar 1673, und damit war Leibnizens diplomatische Mission in dieser Sache zu Ende. Er hatte auf das Zerwürfnis zwischen Frankreich und der Pforte gerechnet; im Juni 1673 war das Einvernehmen beider Mächte wiederhergestellt, und damit schwand die letzte Aussicht auf eine Kriegsunternehmung Frankreichs wider die Türkei. Aber Leibniz hatte eine weltgeschichtliche Aufgabe richtig begriffen, und am Ende des folgenden Jahrhunderts kam Napoleon, um sie zu lösen.

Siebentes Capitel.

Leibnizens Aufenthalt in Paris und London.

(1672—1676.)

I. Geschäftliche Aufgaben.

1. Die Gesandtschaft nach London.

Den Hauptzweck seiner Pariser Reise hatte Leibniz verfehlt, und wenn sein Aufenthalt in der Hauptstadt Frankreichs nur diesen Zweck gehabt hätte, so wäre er von kurzer Dauer gewesen. Aber er brachte noch andere Aufträge mit, die ihm Boineburg für seine Person anvertraut hatte, und er empfing bald auch von dem Kurfürsten die Weisung, an weiteren diplomatischen Geschäften theilzunehmen. Indessen was ihn persönlich in Paris vor allem festhielt und beinahe bewogen hätte, dort zu bleiben, waren nicht die fremden Geschäfte, die er zu führen hatte, sondern seine eigenen wissenschaftlichen Interessen, welche in der französischen Weltstadt die größte Nahrung und Erweiterung fanden.

Nachdem der niederländische Krieg ausgebrochen und das deutsche Reich davon mitbetroffen war, wünschte der Kurfürst von Mainz, daß die deutschen Reichsangelegenheiten von den allgemeinen Friedensverhandlungen nicht getrennt werden und darum der Friedenscongreß allein in Köln stattfinden möchte. Die Könige von Frankreich und England dagegen wollten getrennte Friedensverhandlungen in Köln und Dünkirchen. Der Kurfürst schickte zu jenem Zweck eine außerordentliche Gesandtschaft nach Paris, die den Auftrag hatte, Ludwig XIV. für den kurmainzischen Vorschlag zu gewinnen; wenn der König nicht darauf einginge, sollte sie sofort nach London gehen, um auf das Cabinet Karls II.

in gleichem Sinne zu wirken und von dort unmittelbar über Holland zurückzukehren. An der Spitze der Gesandtschaft stand der Obermarschall Melchior Friedrich von Schönborn, Neffe des Kurfürsten und Schwiegersohn Boineburgs. Leibniz sollte an der Gesandtschaft theilnehmen und sie nach London begleiten, was im Januar 1673 geschah. Während man hier verhandelte, starb der Kurfürst von Mainz (12. Februar 1673), und nun kehrte Schönborn nicht, wie er anfänglich gesollt, unmittelbar über Holland, sondern über Paris zurück, wo er mit Leibniz im März 1673 wiedereintraf. Ludwig XIV. ging jetzt auf den Vorschlag des allgemeinen Friedenscongresses ein, indessen zerschlugen sich die Unterhandlungen und endeten mit der Kriegserklärung des Reiches gegen Frankreich. Schönborn kehrte nach Mainz zurück, Leibniz blieb in Paris und erhielt von dem neuen Kurfürsten, Karl Heinrich von Beilstein-Metternich, die Erlaubniß, noch eine Weile, „ohne Gefahr des Dienstes“ sich in Paris aufzuhalten. Schönborn schrieb es ihm (Mai 1673) mit der Bemerkung, daß in großen Sachen zur Zeit nichts zu thun und Leibniz in Paris vorderhand nicht «in negotiis» zu brauchen sei.[1] Von jetzt an war Leibniz nur noch dem Namen nach in mainzischen Diensten, im übrigen erhielt er von Mainz weder Aufträge noch Einkünfte mehr, nicht einmal der rückständige Gehalt wurde ihm gezahlt, vielmehr seine Bitten im Hinblick auf die herrschende Geldnoth abschlägig beschieden. Im Beginn des Jahres 1676 schrieb ihm der wohlgesinnte Schönborn, daß die Freigebigkeit der Fürsten nicht über den Ruin ihrer Staaten hinausreiche. Unter diesen Umständen konnte Leibniz in die mainzischen Verhältnisse nicht wohl zurückkehren, und da seine eigenen Vermögensumstände ihm nicht erlaubten, sich durch den Kauf einer einträglichen Stelle in Paris anzusiedeln, so mußte ihm zuletzt der Ruf eines deutschen Fürsten, der ihm Amt und Einkünfte anbot, willkommen sein.[2]

---

[1] Leibniz war dem neuen Kurfürsten bekannt, er hatte ein Festgedicht an ihn gerichtet, als derselbe, damals Bischof von Speier, den 15. December 1671 zum Coadjutor von Mainz gewählt wurde. Mit Schönborn war der Kurfürst Karl Heinrich verwandt; sein Bruder hatte die Schwester Schönborns zur Frau. — [2] Der Brief des Frh. von Schönborn ist die Antwort auf ein ungedrucktes Schreiben Leibnizens an den Kurfürsten (Paris den 18. Januar 1676), dessen Concept sich in der Königl. Bibl. zu Hannover befindet. L. theilt seine Berufung nach Hannover mit, entschuldigt sich wegen der Annahme, bittet trotzdem in mainzischen Diensten weiter verwendet zu werden.

2. Boineburgs Forderungen. Der junge Boineburg.

Die beiden politischen Hauptgeschäfte, mit denen Leibniz im ersten Jahre seines pariser Aufenthaltes zu thun hatte, waren der ägyptische Plan und die mainzische Gesandtschaft. Daneben sollte er einige persönliche Aufträge Boineburgs besorgen. Seit dem Jahre der Kaiserwahl (1658) war das französische Cabinet gegen Boineburg zur Zahlung einer Rente und Pension verpflichtet, die seit 1664 nicht mehr geleistet worden. Boineburg hatte seine Ansprüche von neuem geltend gemacht und ließ sie jetzt durch Leibniz persönlich vertreten. Dieser betrieb im Interesse des Freundes und nach dessen Tode (December 1672) in dem der Familie, als deren Mandatar er handelte, die Angelegenheit aufs eifrigste und brachte es endlich so weit, daß wenigstens ein Theil der Forderungen erfüllt wurde, die namentlich dem Sohne Boineburgs zu gut kamen.

Dieser Sohn, der in seiner späteren Laufbahn den Ruhm des Vaters noch übertreffen sollte, war Leibnizens Obhut und wissenschaftlicher Leitung in Paris anvertraut worden. Philipp Wilhelm von Boineburg hatte in Straßburg unter Böcler die Staatswissenschaften studirt und war als sechzehnjähriger Jüngling mit seinem Schwager Schönborn bei Gelegenheit jener kurmainzischen Gesandtschaft nach Paris gekommen. Hier sollte er seine Studien und Ausbildung vollenden. Am liebsten hätte ihn der Vater selbst begleitet; da er es nicht vermochte, so übergab er ihn der Leitung seines Leibniz. Der letzte Brief, den er an Leibniz schrieb (vom 9. December 1672), legte ihm die Sorge für den Sohn ans Herz. Und Leibniz that, was er konnte, um dem jungen Boineburg nützlich zu werden. So viel wir aus den Berichten an die Mutter urtheilen können, war die Methode, welche er als wissenschaftlicher Mentor anwendete, vortrefflich. Er wollte den jungen Mann in Geschichte, Sprache und Schreibart üben; dazu ließ er ihn politische Schriftsteller, namentlich französische, lesen und den Kern der gelesenen Schriften ausziehen und übersetzen. Auch lobt er in seinem Zögling die guten Fähigkeiten sowohl der Fassungskraft als des Gedächtnisses. Trotzdem ergießt er sich gegen die Mutter in Klagen und Beschwerden über die geringe Theilnahme, welche der junge Boineburg für diese Art der Beschäftigung an den Tag lege. „Der Wille mangelt und sucht er tausend Prätexte seiner Nachlässigkeit." Wenn man die Beschwerden, welche Leibniz führt, etwas aufmerksam verfolgt, so kann man den Philosophen bedauern, dem sein anvertrauter Zögling so viel

zu schaffen macht, aber man kann dem letzteren nicht zürnen; er ist noch nicht reif genug, um auf einen Leibniz eingehen und ihn würdigen zu können; zugleich ist diese jugendliche Natur so lebensvoll und lebensdurstig, daß sie sich gegen die beständige Aufsicht eines älteren Mannes (Leibniz und der junge Boineburg wohnten zusammen), gegen das viele Studiren, Bücherlesen und Auszüge machen mit aller Kraft sträubt. Die Methode, welche Leibniz anwendete und die ohne Zweifel sehr nützlich sein konnte, war ihm langweilig. „Er hat mehr Lust zu Fatiguen des Leibes als zu den Studien des Gemüths." Er möchte auf einer Akademie sein, weil er dort „die Gelegenheit finden wird, mit einem Schwarm junger Leute umzugehen, wonach er sich längst sehnt". Mit solchen Neigungen paßte damals der junge Boineburg nicht zu dem zehn Jahre älteren, in ernste Studien versenkten Leibniz, als seinem Mentor. Das Verhältniß löste sich nach kurzer Dauer auf, der junge Boineburg kehrte nach Deutschland zurück und gab durch seine spätere Laufbahn den Beweis, daß man mit sechzehn Jahren ein schlechter Schüler und dreißig Jahre später ein großer Mann sein kann. Er wurde Statthalter von Erfurt und erwarb sich hier den Beinamen „der große Boineburg". Mit Leibniz verkehrte er später in vertraulichem und lebhaftem Briefwechsel.[1]

II. Wissenschaftliche Bildungszwecke und Studien.

1. Französische Sprache und Mathematik.

Die wichtigsten Früchte seines pariser Aufenthaltes erntete Leibniz nicht von seinen diplomatischen und pädagogischen Geschäften, womit er, wie wir gesehen, wenig ausrichtete, sondern von den Anregungen

[1] Vgl. Guhrauer: Leibniz. Theil I. S. 153. Vgl. Briefwechsel des G. W. Leibniz in der Königl. öffentl. Bibliothek zu Hannover, beschrieben von Dr. Eduard Bodemann ꝛc. Hannover 1889. S. 20.

In dem Archiv des gräfl. schönbornischen Schlosses zu Wiesentheid in Unterfranken sind neuerdings leibnizische Schriftstücke, eine Abschrift des «Consilium Aegyptiacum (Breviarium)» und siebzehn Briefe an Boineburg und dessen Schwiegersohn nebst einem Chiffrenschlüssel aufgefunden worden. Vgl. darüber „Leibniz als Politiker und Erzieher nach seinen Briefen an Boineburg. Von Karl Wild." Neue Heidelberger Jahrbücher IX. S. 201—233. In dem schönbornischen Schloß zu Pommersfelden bei Bamberg findet sich ein Prachtgemälde, welches Leibnizen im Gespräch mit dem Kurfürsten Johann Philipp darstellt. Leibniz selbst berichtet über ein Gespräch, welches der Kurfürst mit ihm über den Jesuiten P. Spee geführt habe, der fünfzig Hexen auf den Scheiterhaufen begleitet hat und von der Unschuld einer jeden überzeugt war.

und wissenschaftlichen Einflüssen, die ihm die geistige Atmosphäre der Weltstadt zuführte, und die er begierig in sich aufnahm. Die Muße, welche ihm hier namentlich nach der Rückkehr von London gegönnt war, und die er über drei Jahre genießen durfte, sollte für seine eigene Entwickelung, für die Erweiterung seines wissenschaftlichen Lebens, für seinen erfinderischen Geist von der größten Bedeutung sein. In zweifacher Hinsicht sind ihm die Jahre in Paris außerordentlich förderlich gewesen. Er hätte in seinem Zeitalter nie ein europäischer Schriftsteller werden können, wenn er kein französischer geworden wäre; er ist es in Paris geworden, und diesem Umstand ist es zu danken, daß in der Geschichte der neueuropäischen Philosophie der deutsche Geist mit Leibniz sogleich festen Fuß gefaßt hat. Wenn von der wissenschaftlichen Größe des letzteren die Rede ist, so weiß jedermann, daß einen wesentlichen und unbestrittenen Theil seines Weltruhms die Bedeutung ausmacht, welche er als Mathematiker einnimmt. Mathematiker ersten Ranges ist er in Paris geworden und konnte, wie damals die Lage dieser Wissenschaft war, eine solche Höhe schwerlich in Deutschland erreichen.

Damals war die französische Litteratur die erste Europas und erwarb dem Zeitalter Ludwigs XIV. den Beinamen des goldenen. Sie stand in ihrem vollen Reichthum, als Leibniz nach Paris kam: Racine war auf dem Gipfel seines Ruhmes, Molière, den Leibniz noch in einem seiner Stücke spielen sah, am Ende seiner Laufbahn. Männer, die wir von Descartes her kennen, treten mit ihm in Berührung, er wird mit Antoine Arnauld bekannt und bleibt mit ihm in philosophischem Verkehr; Pascals mathematische Schriften werden ein Gegenstand seiner Studien und Nacheiferung, Christian Huygens, der Erfinder des Pendels, der Entdecker des Ringes um den Saturn, wird sein Freund und sein Führer in der höheren Mathematik.

2. Mechanische Erfindungen. Die Rechenmaschine.

Eine Menge erfinderischer Gedanken und Pläne, die im Gebiete der Mechanik liegen, die er zum Theil schon nach Paris mitbringt, zum Theil hier, wo die mechanischen Wissenschaften sich so fruchtbar entwickelt haben, erst ergreift, reifen schnell im Verkehre mit geübten Technikern und in der Anschauung einer reichen und erfinderischen Industrie. Unter den Plänen, mit denen er sich trug, waren die Idee eines Taucherschiffes, Versuche, um den nautischen Ort ohne Beihülfe

der Himmelsbeobachtung zu bestimmen, und ein drittes Project, um durch Zusammenpressung der Luft die bewegende Kraft zu verstärken. Am nachhaltigsten aber beschäftigte ihn eine Rechenmaschine (instrumentum arithmeticum), in deren Erfindung er Pascal nachfolgte und ihn übertraf. Während Pascals Maschine nur für Additionen und Subtractionen geschickt war, hatte Leibniz die seinige auch für große Multiplicationen, Divisionen und sogar Wurzelausziehungen eingerichtet. Diese Erfindung aus dem Anfange seines Aufenthaltes in Paris wurde den wissenschaftlichen Gesellschaften in Paris und London vorgelegt, und die letzte ernannte Leibniz zu ihrem Mitgliede, ein Jahr nach Newton (April 1673).[1]

3. Die Erfindung der Differentialrechnung. Streit mit Newton.

Die größte Erfindung, die den Namen Leibniz in der Geschichte der Mathematik verewigt und neben den Newtons gestellt hat, sollte er im letzten Jahre seines pariser Aufenthaltes machen. Als Leibniz in den ersten Monaten des Jahres 1673 in London war und dort mit berühmten Naturforschern in Berührung kam, stand seine eigene, aus Deutschland mitgebrachte mathematische Bildung hinter der englisch-französischen weit zurück. Er kannte damals noch nicht die unendlichen Reihen und keineswegs gründlich die Geometrie Descartes' und dessen analytische Methode. Das tiefere Studium der Geometrie begann Leibniz erst in Paris, nach seiner Rückkehr von London, unter der Führung von Huygens. Seine früheren mathematischen Speculationen hatten sich vorzugsweise auf die Differenzen der Zahlen bezogen; jetzt traten diese Beobachtungen, die er seit einem Jahrzehnt verfolgt und schon in seiner Schrift über die Combinationskunst dargelegt hatte, in eine fruchtbare Berührung mit seinen neuen geometrischen Studien, und aus dieser Verbindung reifte der erfinderische Gedanke einer neuen, mit den erstaunlichsten Erfolgen in der Geometrie anwendbaren Rechnung, welche Leibniz die „Differenzenrechnung“ oder „Differentialrechnung“ nannte. Diese Erfindung brachte er im Jahre 1676 zu Stande. So bestimmt er selbst in Briefen, die vierzig Jahre später geschrieben sind, deren Entstehung und Zeitpunkt. Man kann den unermeßlichen Werth dieser Erfindung leicht schätzen, wenn man bedenkt, daß durch dieselbe die Continuität und Entwicklung der Größen, also

[1] Wie eingehend Leibniz in Paris sich mit Pascals Nachlaß beschäftigt hat, ersieht man aus „Bodemann, Die Leibniz-Handschriften“ Pascaliana. S. 305 flgd.

die Größenveränderungen, wie sie in der Natur vorkommen, erst mathematisch bestimmbar und durch den Calcul faßbar gemacht werden. Gerade in dieser Erfindung erscheinen uns Leibnizens mathematisches und philosophisches Genie in einer schönen und vollkommenen Uebereinstimmung. Denn sein philosophischer Grundgedanke ist die Idee der stetigen Veränderung, der natürlichen Entwicklung der Dinge: ein Begriff, der offenbar die continuirlichen Uebergänge von einem Zustande zum anderen, also die verschwindenden Differenzen oder die unendlich kleinen Elemente fordert. Was Leibniz in der Größenentwicklung als Mathematiker „Differential" oder unendlich kleine Größen nennt, das nennt er in der Geistesentwicklung als Psycholog «perceptions petites» oder unendlich kleine Vorstellungen, wovon wir später an seinem Orte ausführlich handeln werden.

Geben wir den Grundgedanken der Differentialrechnung mit seinen eigenen Worten. Er schreibt im Jahre 1716 an die Gräfin Kielmannsegge: „Ich ging weiter fort, und indem ich meine alten Beobachtungen über die Differenzen der Zahlen mit meinen neuen Einsichten in der Geometrie verband, fand ich endlich, so weit ich mich erinnern kann, im Jahre 1676 eine neue Rechnung, welche ich die Differenzenrechnung nannte, deren Anwendung auf die Geometrie Wunder gethan hat." In demselben Jahre schreibt er über denselben Gegenstand noch eingehender und genauer an den Abbé Conti: „Ich war noch ein wenig Neuling in diesen Sachen, aber ich fand doch bald eine allgemeine Methode durch willkürliche Reihen und gelangte zuletzt zu meiner Differentialrechnung, wobei die Betrachtungen, welche ich, noch sehr jung, [in der Schrift de arte combinatoria] über die Differenzen der Zahlenreihen gemacht hatte, dazu beitrugen, mir die Augen zu öffnen. Denn nicht durch die Fluxionen der Linien (wie Newton), sondern durch die Differenzen der Zahlen bin ich dahin gekommen, indem ich zuletzt in Betracht zog, daß diese auf stetig zunehmende Größen angewandten Differenzen in Vergleichung mit den differenten Größen verschwinden, während sie in den Reihen der Zahlen subsistiren."[1]

Elf Jahre früher war Newton auf einem anderen Wege als Leibniz zu einer ähnlichen Erfindung von gleicher Tragweite gekommen und hatte im Juni 1676 dem von Spinoza her uns bekannten Oldenburg in London darüber Mittheilungen gemacht, welche Leibniz von

[1] Guhrauer: Leibniz. Th. I. S. 172—173.

dem letzteren erfuhr. Darauf gab er diesem in einem Brief vom 27. August 1676 einen Wink über die ihm eigenthümliche Entdeckung. So kamen Newton und Leibniz für kurze Zeit in einen durch Oldenburg vermittelten, brieflichen Verkehr, worin jeder dem anderen sich als Erfinder des neuen Calculs bemerkbar machte. Newton fürchtete, daß ihm die Priorität der Erfindung streitig gemacht werden könnte, und gab deshalb in einem Briefe an Oldenburg (October 1676), welcher Leibnizen mitgetheilt wurde, ein Anagramm, unter dessen Verhüllung er die Idee seiner Entdeckung aussprach. Im Juni des folgenden Jahres antwortete Leibniz, indem er die von ihm erfundene Rechnung ohne Rückhalt auseinandersetzte. Damit war der Verkehr zwischen ihm und Newton zu Ende, und zugleich zwischen beiden der Stoff zu einem Prioritätsstreit gegeben.

Zunächst war es Leibniz, der den Ausbruch dieses Streites veranlaßte. Er veröffentlichte nämlich im Jahre 1684 in den leipziger Actis Eruditorum die Analysis des Unendlichen als seine Erfindung; hier stellte er sich als den ersten und alleinigen Erfinder dar und erwähnte Newton mit keinem Worte. Zwei Jahre später erschienen Newtons „Mathematische Principien der Naturphilosophie", in denen er die großen Ergebnisse seiner neuen Rechnung zum ersten male der Welt mittheilte und seine Methode auseinandersetzte, ohne dabei den Namen Leibniz zu nennen. Aber im zweiten Buche des Werkes gab er (zu dem zweiten Lehrsatz des siebenten Abschnittes) ein Scholion, worin er mit vornehmer Anerkennung von Leibniz redete, den Briefwechsel vom Jahre 1676, sein Anagramm und die darauf erfolgte Mittheilung der leibnizischen Methode mit der Bemerkung erwähnte, daß diese im wesentlichen mit der seinigen identisch sei, und sein Anagramm die Grundlagen beider Methoden enthalte. Nun stand die Angelegenheit so, daß jeder von beiden sich öffentlich für den ersten und alleinigen Erfinder der Unendlichkeitsrechnung erklärt hatte. Die wissenschaftliche Bedeutung der Sache trat zurück gegen den persönlichen Ehrgeiz der Erfinder, und hier that Leibniz den ersten Schritt zu einer den Ruhm Newtons verkleinernden Polemik.

Johann Bernoulli aus Basel hatte im Jahre 1696 das Problem von der Linie des geschwindesten Falles (Brachistochrone) aufgestellt. Zur Lösung desselben war eine Frist von anderthalb Jahren gegeben. Eines Abends kehrte Newton abgespannt von den Tagesgeschäften nach Hause zurück, fand die Aufgabe vor und löste sie zu

seiner Erholung noch vor dem Abendessen. Auf einer Fahrt von Hannover nach Wolfenbüttel hatte Leibniz die Aufgabe mit sich genommen und löste sie unterwegs. Im Jahre 1699 berichtete er in den Actis Eruditorum über die Auflösungen des Bernoullischen Problems und erklärte, daß bei dieser Gelegenheit seine Differentialrechnung eine glänzende Probe bestanden. Er habe es Bernoulli vorausgesagt, daß nur solche, die seine Erfindung durchdrungen hätten, dieses Problem würden auflösen können: Männer, wie Jacob Bernoulli, de L'Hospital, Newton. Demnach ließ er Newton als einen Mathematiker gelten, der mit Hülfe einer von Leibniz erfundenen Methode jene Aufgabe gelöst habe. So erschien Newton nicht mehr als Erfinder, sondern gewissermaßen als Leibnizens Schüler.

Jetzt war die Frage nicht mehr, wer die Erfindung zuerst gemacht, sondern wer sie von dem anderen entlehnt und den falschen Schein der Autorschaft angenommen habe. Aus dem Prioritätsstreit wurde ein Plagiatsstreit. Die Sache rückte in das unerquickliche Stadium eines Zankes, worin sich zwei große Männer gegenseitig herabwürdigten, beide leidenschaftlich gereizt und erbittert, Newton aber die vornehmere Haltung bewahrte und sich persönlich nicht preisgab.

Der nächste Angriff gegen Leibniz kam von den Schülern Newtons, namentlich von einem gewissen Fatio aus Basel, genannt von Douillier nach einer Besitzung bei Genf, der jetzt ausdrücklich erklärte, Leibniz habe seine Erfindung von Newton entlehnt. Dieser selbst berührte die Angelegenheit nicht als solche, sondern gab in seiner Optik vom Jahre 1704 die sachliche Erklärung, indem er diesem Werke seine längst verfaßten Abhandlungen über die Curven beifügte und damit seine Fluxionsrechnung ihrem Ursprunge nach öffentlich darlegte. Im folgenden Jahre erschien in den Actis Eruditorum eine Recension dieses Werkes, welche Newton geradezu des Plagiats beschuldigte. Die Recension war anonym. Aber in dem Exemplar der Zeitschrift, welches die paulinische Bibliothek in Leipzig aufbewahrt, ist, wie Ludovici berichtet, der Name des Verfassers beigeschrieben. Es war Leibniz. Er war es, obwohl er es selbst nicht worthaben wollte. Und so trifft ihn allerdings der Vorwurf, daß er in der Aufregung des Ehrgeizes den schlimmen Prioritätsstreit und den noch schlimmeren Plagiatsstreit mit Newton veranlaßt und immer heftiger entzündet hat. Man kann sich nicht wundern, wenn jetzt die erbosten Schüler Newtons ihn mit schülerhaftem Uebermuth anfielen und den Vorwurf des Plagiats

in plumper Weise auf ihn zurückwarfen. Es war nicht genug, ihn als den zweiten Erfinder der neuen Analysis zu behandeln; er sollte jetzt seine Erfindung von Newton nicht bloß entlehnt, sondern geradezu entwendet haben. Johann Keill, ein Schotte, Professor der Physik in Oxford, erklärte öffentlich in den philosophischen Verhandlungen der königlichen Societät der Wissenschaften zu London, Leibniz habe Newtons Erfindung unter veränderten Formen herausgegeben (1708).

Diesen Angriff nahm Leibniz mit Recht als eine Verleumdung und forderte von seiten der Societät, welcher beide angehörten, eine ihm genugthuende Erklärung. Jetzt wurde aus dem Streit ein Proceß. Die Societät ließ durch eine Commission die Acten des Streites untersuchen. Man ging von der Annahme aus, daß Newtons und Leibnizens Erfindung dieselbe Sache unter verschiedenen Namen und Zeichen sei, daß sie bei einem von beiden nothwendig secundär sein müsse, also einer von beiden ein Plagiat begangen habe. Die Entscheidung lag in der Frage: wer hat die Erfindung zuerst gemacht? Die Chronologie entschied für Newton. Demgemäß mußte der Spruch der Societät gegen Leibniz ausfallen (24. April 1712).[1]

Gegen dieses einseitige und ungerechte Urtheil erschien im Juli 1713 ein „Fliegendes Blatt" ohne den Namen des Verfassers, das durch die ganze gelehrte Welt verbreitet wurde. Es hatte die Form eines Briefes, in welchem das Schreiben eines „Mathematikers ersten Ranges" mitgetheilt wurde, welcher die Beschuldigung des Plagiats auf Newton zurückwarf. Der Mathematiker, der jenes Schreiben ohne die Absicht der Veröffentlichung verfaßt hatte, war Johann Bernoulli; der Herausgeber jenes fliegenden Blattes war Leibniz selbst. Die Erbitterung beider Gegner war so weit gekommen, daß zuletzt keiner den anderen auch in seiner wissenschaftlichen Bedeutung mehr anerkennen wollte. Leibniz hätte besser gethan, die versteckten Angriffe zu lassen und statt dessen die Geschichte seiner Erfindung öffentlich darzulegen. Als er es wollte, war es zu spät. Sein Tod hinderte ihn, diese Arbeit zu vollenden, nicht aber seine Gegner, den Abgeschiedenen zu verfolgen. Das Urtheil der Societät zu London bestand fort und verdunkelte lange Zeit hindurch das Ansehen unseres Leibniz in England und Frankreich, bis endlich die unverblendete Nachwelt durch eine Reihe sachkundiger und unparteiischer Richter, wie Euler, Lagrange, Laplace, Poisson, Biot,

[1] Guhrauer: Leibniz. Th. I. S. 170—182, S. 285—320.

beiden Männern gerecht wurde und Leibnizens mathematischen Ruhm wiederherstellte. Es wurde ausgemacht, daß Newton und Leibniz die Unendlichkeitsrechnung unabhängig von einander auf verschiedenen Wegen gefunden haben: jener durch die Fluxionen der Linien, dieser durch die Differenzen der Zahlen. Newtons Erfindung ist die Fluxionsrechnung, Leibnizens Erfindung die Differentialrechnung, und wenn Leibniz der Zeit nach der zweite Erfinder war, so ist er darum nicht weniger Erfinder.[1]

[1] Zu vgl. Moritz Cantor: Vorlesungen über Geschichte der Mathematik (Leipzig 1894). Bd. III. Abth. I. Abschnitt XVI u. XVII. S. 71—316.

In diesem Werke wird der Prioritätsstreit zwischen Newton und Leibniz in seinem ganzen Verlaufe in allen darauf bezüglichen Untersuchungen Schritt für Schritt verfolgt und zum erstenmal ein Umstand hervorgehoben, der geeignet sein konnte, Newton und seine Anhänger, wie jenen Fatio, in der Ueberzeugung zu bestärken, daß Leibniz ein Plagiat an Newton begangen habe und bestrebt sei, dasselbe zu verheimlichen. „Wunderbar genug", sagt der Vf., „ist, daß, so viel wir wissen, noch kein Schriftsteller, sei es zur Zeit des Streites, sei es später, auf das fehlende Wort und seine Bedeutung hingewiesen hat." (S. 292.)

Jener zweite durch Oldenburg für Leibniz bestimmte Brief Newtons mit dem Anagramm ist vom 24. Oktober 1676, Leibniz sollte ihn noch während seines zweiten, etwa achttägigen Aufenthaltes in London erhalten, was aber nicht geschehen konnte, da er schon nach Deutschland abgereist war. Oldenburg hat diesen bedeutsamen Brief erst den 2. Mai 1677 abgesendet und Leibniz den Empfang desselben den 21. Juni 1677 datirt; er hat ihn sogleich beantwortet und diese Antwort an Oldenburg mit den Worten begonnen: Accepi hodie literas tuas diu exspectatas cum inclusis Newtonianis pulcherrimis." (S. 276.) So steht in dem Schriftstück zu lesen, welches der leibnizische Nachlaß in Hannover aufbewahrt. Das Datum, nach der Schreibung zu urtheilen, ist später hinzugefügt. In dem Schriftstück dagegen, welches Newton zu lesen bekommen und die Royal Society in London später hat drucken lassen, fehlt nicht das Datum, wohl aber das Wort hodie. Dieses ist das fehlende Wort.

Newton, überzeugt, daß Leibniz seinen Brief mit dem Anagramm vom 24. Oktober 1676 sicherlich im März 1677 erhalten haben müsse, konnte nunmehr schließen, daß zwischen dem Empfange und der Beantwortung jenes Briefes zwei Monate verflossen seien, binnen welcher Zeit ein mathematisch so erfinderischer Kopf wie Leibniz sehr wohl im Stande gewesen sei, ihm die Infinitesimalanalysis nachzuerfinden.

Der Unterschied, auf den zur richtigen und gerechten Beurtheilung der Sache alles ankam, zwischen der Fluxionsrechnung, welche die Erfindung Newtons war, und der Differentialrechnung, welche die Erfindung Leibnizens war, gerieth in geflissentliche Vergessenheit. In den leipziger «Acta Eruditorum» wurde von der Analysis des Unendlichen geredet als von der großen Erfindung des Jahrhunderts, welche Leibniz gemacht habe (1706), wogegen in den «Philosophical

III. Rückkehr nach Deutschland.

Nach einem kurzen Aufenthalte in London kehrte unser Philosoph durch Holland in die deutsche Heimat zurück. Von Amsterdam ging er im November 1676 nach dem Haag, wo er die Bekanntschaft Spinozas gemacht und zu wiederholten malen ausführliche Gespräche mit ihm

---

Transactions» der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu London Newton als der alleinige Erfinder einer Methode gepriesen wurde, welche Leibniz unter Veränderung des Namens und der Bezeichnungsweise in den A. E. veröffentlicht habe (1710). Newton galt für den Erfinder, Leibniz für den Plagiator. (S. 286 ff.) Keill nennt jenen den wahren und ersten Erfinder der Fluxionsrechnung oder des Differentialcalculs (1711). Nach dem Berichte des von der R. S. erwählten Ausschusses (24. April 1712) und auf Grund desselben wurde das «Commercium epistolicum» herausgegeben und auch buchhändlerisch vertrieben als Anklageschrift gegen Leibniz, von welcher unser Geschichtschreiber der Mathematik sagt, sie sei „so fein, so schlau, so giftig, wie wohl kaum je eine zweite abgefaßt wurde". (S. 298.) Seit dem 30. November 1703 war Newton Präsident der Akademie, seit dem 16. April 1709 war er Ritter und hieß nun „Sir Isaac", seit dem September 1710 stand Bolingbroke an der Spitze des hochtorrystischen Ministeriums, dessen Gesinnungsgenosse Newton war. Der Einfluß und das öffentliche Ansehen dieses großen Mannes in England standen auf ihrer Höhe, als die königliche Gesellschaft der Wissenschaften zu London, zugleich Ankläger und Richter, den Prioritätsstreit so entschied, daß Leibniz verurtheilt wurde.

Am 20. April 1714 schrieb Wolf an Leibniz, daß, wie die Herausgeber des «Journal litéraire» ihm mitgetheilt, die Engländer die Streitfrage nicht als eine Sache behandelten, welche zwischen einem Engländer und einem Deutschen geführt werde, sondern als einen Streit zwischen England und Deutschland (Cantor S. 301).

J. D. Brandshagen, der mit Leibniz correspondirt hatte und in den englischen Bergwerken beschäftigt war, schreibt am 28. August 1716 (kurz vor dessen Tode) an Leibniz und erzählt ihm nachschriftlich von einem Mittagessen unter vier Augen, wozu ihn Newton, „einer der vornehmsten Comissarien in Untersuchung des schottischen Silberbergwerks" eingeladen habe. Nun folgt eine jener widerwärtigen brieflichen Zuträgereien, wobei es dem Briefsteller nur darum zu thun ist, sich wichtig zu machen und als sorgfältigen Freund darzustellen, indem er dem andern einen Vorfall mittheilt, der keine andere Wirkung (wohl auch keine andere Absicht) haben kann als diesen zu ärgern. Brandshagen habe das Gespräch unter vier Augen auf Leibniz gebracht, Newton habe bemerkt, daß er diesem die schönste Gelegenheit gegeben habe, seine Sache zu führen, er habe aber keine Gründe, sondern nur schlechtes Geschwätz (bad linguages) zum Vorschein gebracht und sei bei aller seiner Wohlredenheit nur ein ruhmrediger Mann (a vain glorious). Natürlich habe der Briefsteller nicht unterlassen, das Lob seines berühmten Freundes zu singen. Wozu der Brief?

Vgl. Bodemann, Die Leibniz-Handschriften. II. Newton und den Streit wegen Erfindung der Differentialrechnung betr. S. 306—315.

gepflogen hat. Darin besteht für uns das interessanteste Erlebniß seiner Rückreise.

Er hatte fünf Jahre vorher dem Philosophen im Haag, der ihm damals hauptsächlich als Optikus bekannt war, ein Schriftchen über die Vervollkommnung der Sammellinse zugesendet und eine freundliche, in der Sache ablehnende Antwort erhalten, die keinen weiteren Briefwechsel zur Folge hatte. Bald nach seiner Ankunft in Paris lernte Leibniz Spinozas früheren Lehrer, den Arzt van den Ende, kennen, der noch in demselben Jahre das uns bekannte tragische Ende nahm. Während der letzten Zeit seines pariser Aufenthaltes war er mit Tschirnhausen und Oldenburg in Verkehr getreten und hatte namentlich von jenem so viel über Spinoza und dessen neue Lehre gehört, daß er die letztere in der Handschrift kennen zu lernen wünschte und in dieser Absicht eine Anfrage durch Tschirnhausen an Spinoza gelangen ließ, der aber, sei es aus Vorsicht oder Mißtrauen, die Bitte abschlug.[1]

Es gab demnach zwischen Spinoza und Leibniz der Berührungspunkte genug. Dieser konnte schon begierig sein, in der Person Spinozas nicht bloß einen Optikus von Ruf, sondern den berühmten Verfasser des theologisch-politischen Tractats, den vorzüglichen Kenner und Darsteller der Lehre Descartes', den Begründer des neuesten Systems kennen zu lernen. Er hat in öfteren und langen Unterredungen wohl nicht allein über die politischen Zeitverhältnisse, wie er selbst berichtet, sondern auch über philosophische Fragen mit ihm gesprochen. Spinoza stand am Ende seiner philosophischen Laufbahn, wenige Monate vor seinem Tode, Leibniz in den Anfängen der seinigen. Ihre Lehren waren einander so entgegengesetzt, wie ihre Charaktere. Der philosophische Gegensatz war bei Leibniz durch seine Geistesrichtung von vornherein entschieden.

Achtes Capitel.

Leibnizens Berufung nach und Stellung in Hannover.

I. Die Berufung.

Die Lebensgeschichte unseres Philosophen zerfällt in zwei ungleiche Hälften, deren erste dreißig Jahre umfaßt, die andere vierzig. Der

[1] Vgl. dieses Werk. 4. Auflage. Bd. II. Buch I. Cap. V. S. 175—178. Leibniz: Theodicée P. III. 376.

Schauplatz seiner Jugendzeit ist während der beiden ersten Jahrzehnte Leipzig und während des dritten, nach jenem vorübergehenden Aufenthalte in Nürnberg und Frankfurt, Mainz und Paris. Man darf diese Zeit seine Wanderjahre nennen. Der Schauplatz der zweiten, größeren Lebenshälfte ist und bleibt **Hannover**, wie mannichfaltig auch von hier aus seine Wirksamkeit und seine Stellung sich verzweigt haben.

Nach dem Tode Boineburgs und des Kurfürsten Johann Philipp hatte sich das Band, welches Leibniz mit Mainz verknüpfte, immer mehr gelockert und, da unter dem Nachfolger sowohl die Aufträge als die Einkünfte ausblieben, allmählich ganz gelöst. Auch seine Ansiedlungspläne in Paris stießen auf ökonomische Hindernisse. So blieb ihm nichts übrig, als eine neue amtliche Stellung zu suchen, die er zuletzt in Hannover fand, und welche ihn bis zu seinem Ende festhielt.

Seit Jahren war er dem Herzog **Johann Friedrich** zu Braunschweig-Lüneburg bekannt. Habbeus von Lichtenstern, schwedischer Agent bei den rheinischen Fürsten in Frankfurt, hatte unseren Leibniz in dem benachbarten Mainz kennen und hochschätzen gelernt und schon im Jahre 1669 den Herzog auf ihn als ein bedeutendes, staatskundiges Talent aufmerksam gemacht. Nach dem Tode des Kanzlers Langerbeck war Lichtenstern bei seiner Anwesenheit in Hannover von Johann Friedrich wegen eines Nachfolgers befragt worden, und da der Fürst sich über den Mangel tüchtiger Leute beklagte, so hatte er geäußert, daß die Fürsten gut thun würden, „junge Männer von guten ingeniis" zu suchen und um jeden Preis für ihre Dienste zu gewinnen; bei dieser Gelegenheit war ihm unwillkürlich Leibniz eingefallen, und seine ungesuchte Empfehlung hatte in dem Herzog sogleich den Wunsch erregt, diesen jungen Mann kennen zu lernen.[1]

Bald nachher trat Lichtenstern in dänische Dienste und wurde Resident in Hamburg, wo er Gelegenheit fand, Leibnizens Talente dem dänischen Staatsminister Grafen Gyldenlöw so lebhaft anzurühmen, daß dieser ihm Tages darauf die Stellung eines Privatsecretärs mit der Aussicht auf eine höhere Laufbahn anbieten ließ (25. Februar 1673). Leibniz, damals in Paris, ohne Amt und Aussicht, hatte nicht übel Lust, den Vorschlag anzunehmen, womit er vielleicht für immer sein Vaterland verlassen hätte. Das einzige Bedenken, welches er hegte, war seine Ungeübtheit oder Schwerfälligkeit in den Formen der vornehmen

[1] Habbeus von Lichtenstern an Leibniz, Hamburg, den 30. November 1669. Werke (O. Klopp). Bd. III. S. 217 flgd.

Welt und die Furcht vor gewissen nordischen Sitten. „Ich fühle mich von einem Mangel belästigt, der in der großen Welt schwer wiegt, ich fehle nämlich oft in den Gebräuchen und verderbe dadurch den ersten Eindruck meiner Person. Wenn man auf diese Dinge ein großes Gewicht legt, was ich nicht glaube, und wenn es gilt zu trinken, um zu gelten («s'il faut boire, pour se faire valoir»), so wissen Sie selbst, daß ich dann nicht an meinem Platz bin."[1] Glücklicherweise wurde nichts aus der Sache. Die Laufbahn, welche Leibniz in den Diensten Gyldenlöws zu hoffen hatte, wäre ein Abweg gewesen, da der Graf bei seinem Halbbruder, dem Könige Christian V., in Ungnade fiel und als Statthalter nach Norwegen geschickt wurde.

Lichtensterns Empfehlung bei dem Herzog Johann Friedrich zu Hannover wurde durch Boineburgs Stimme, die schon aus religiösen und kirchlichen Gründen bei diesem Fürsten von großem Gewicht sein mußte, sehr günstig unterstützt und gefördert. Leibniz war gleich bei der ersten Mittheilung von Lichtenstern aufgefordert worden, selbst an den Herzog zu schreiben. Diese brieflichen Annäherungen mögen schon im December 1669 begonnen haben, sie waren dem Herzog willkommen und wurden von Mainz und Paris aus fortgesetzt. Als Johann Friedrich im September 1671 seine vierte Reise nach Italien unternahm, berührte er Mainz und machte hier Leibnizens persönliche Bekanntschaft. Dieser Begegnung war ein Brief vom 21. Mai 1671 vorausgegangen, worin Leibniz berichtet hatte, mit welchen mannichfaltigen Aufgaben und Arbeiten juristischer, philosophischer, mathematischer, physikalischer und theologischer Art er beschäftigt war. Der Herzog antwortete, daß die wiederholte Vorlesung dieses Schreibens ihm „über alle Maße angenehm gewesen" (6. Juni). Nun folgte nach der persönlichen Unterredung und noch unter dem Eindruck der letzteren ein zweiter Bericht, der die Aufmerksamkeit und das Interesse des Biographen in hohem Grade anziehen muß, denn er enthält nicht bloß ein Bekenntnis seiner bisherigen Schicksale, Arbeiten und Pläne, sondern in dem erstaunlichen Ideen- und Erfindungsreichthum, den er entfaltet, auch schon die Keime der neuen Philosophie, welche Leibniz zu begründen und auszubilden berufen war. Schon in dem früheren Briefe war die Rede von einer Reform der rationalen Rechtslehre und deren Anwendung auf die methodische Behandlung des römischen Rechts gewesen, von den neuen

[1] Leibniz an H. v. Lichtenstern. Paris, April 1673. Ebendaselbst III. S. 224—230.

Aufgaben einer Untersuchung sowohl der Natur des Gemüths und seiner Affecte, als der Natur des Körpers und seiner Bewegungen, von den letzten Gründen der Bewegung, von dem Aether, woraus Licht, Schwere, Elasticität und Magnetismus zu erklären sei, endlich von dem Wesen des Geistes und der Seele, die gleichsam als das Element gefaßt werden müsse, woraus Ausdehnung und Bewegung hervorgehe. Damit würden neue Gesichtspunkte gewonnen zur Begründung der Lehre von der Unsterblichkeit und Auferstehung. Auf alle diese Punkte kommt Leibniz in seinem nächsten Schreiben zurück, er fügt hinzu in der Mathematik und Mechanik die Erfindung seiner Rechenmaschine, in der Optik die einer neuen Sammellinse, in der Nautik eine Idee, wie man die Längen ohne Beobachtung des Himmels bestimmen könne, in der Hydrostatik die Herstellung eines Taucherschiffs und in der Pneumatik die Mittel zur Verstärkung der Luftkraft, indem unvergleichlich größere Luftmengen mit geringerer Gewalt als bisher zusammengepreßt werden. Dazu kommen seine neuen Gedanken in Ansehung der Moralphilosophie, der römischen Rechtslehre und der Proceßordnung; aber besonders wichtig ist uns, da wir vor allem seinen philosophischen Entwickelungsgang ins Auge fassen, die Anführung seiner neuen Ideen in dem Gebiete der natürlichen Theologie. Er wolle beweisen, daß die Ursache aller Bewegung der G e i s t sei, daß der letzte Grund zur Erklärung aller Dinge insgesammt die W e l t h a r m o n i e oder G o t t (harmonia universalis, id est Deus) sein müsse, daß diese nicht die Sünden verursache, die letzteren aber trotzdem nothwendig seien und zur Weltharmonie gehören, so wie „die Schattirungen und wieder eingebrachte Verstimmungen, jene das Bild, diese den Ton lieblicher machen". Der Geist bestehe in einem Punkt oder Centrum und sei daher untheilbar, unzerstörbar, unsterblich, er sei „e i n e k l e i n e, i n e i n e m P u n k t b e g r i f f e n e W e l t, so aus denen ideis, wie centrum ex angulis, bestehet. Denn angulus ist pars centri, obgleich centrum indivisibel, dadurch die ganze natura mentis geometrice erklärt werden kann". Auch wolle er beweisen, daß mit den Wahrheiten der natürlichen Theologie die Mysterien der geoffenbarten, nämlich die der Trinität, Incarnation und Eucharistie, ihrer M ö g l i c h k e i t nach sich wohl vertragen.

Was nun Leibnizens philosophische Lehre betrifft, so sehen wir in diesen seinen brieflichen, an Herzog Johann Friedrich gerichteten Darlegungen aus dem Jahre 1671 drei Punkte erleuchtet, die der Monadenlehre wesentlich und eigenthümlich sind: nämlich 1. den Begriff des

Geistes als der Kraft, die den Erscheinungen des Körpers zu Grunde liege, 2. den Begriff des Mikrokosmus, d. h. des Geistes als einer Monade oder eines Punktes, der eine Welt im Kleinen ausmache, 3. den Begriff der Weltharmonie so dargestellt, daß schon der Grundgedanke der Theodicee daraus erhellt. Mit solchen Ideen ist der Gegensatz zwischen Denken und Ausdehnung, Geist und Körper sowohl in der Form, wie ihn Descartes, als in der, wie ihn Spinoza gelehrt hat, unvereinbar. Wenn nun in der Ueberwindung dieses Gegensatzes durch den Begriff der Monade die neue That besteht, wodurch Leibniz die Philosophie umgestaltet hat, so müssen wir urtheilen, daß er von der Idee derselben schon erfüllt war, bevor er Mainz verließ und nach Paris ging.

Indessen hat Leibniz die große Reihe seiner Erfindungen und Pläne, welche er dem Herzog vorführt, nicht beschließen wollen, ohne noch einen Anhang, gleichsam ein „Corollarium" hinzuzufügen: nämlich jene „Statsinvention", die er ersonnen habe, um den Weltkrieg, womit die französischen Kriegsrüstungen Europa bedrohten, zu vermeiden und die Eroberungslust Ludwigs XIV. nach der Levante abzulenken. Nächst Erfindung des fabelhaften Steines der Weisen könne einem Herrscher, wie der König in Frankreich sei, nichts Wichtigeres vorgetragen werden als dieser Plan, den er bis jetzt nur dem Herrn von Boineburg mitgetheilt habe.[1]

Von Paris aus sendet Leibniz dem Herzog neue Berichte und stellt ihm seine Dienste zur Verfügung. Dieser bietet ihm die Stelle eines Rathes mit 400 Thalern jährlicher Besoldung an (15. April 1673); der höhere Rang, den Leibniz im Hinblick auf seine frühere Stellung in Mainz und anderswoher ihm eröffnete Aussichten wünscht, wird ihm nach weiteren Unterhandlungen, die durch den Kammerdiener des Herzogs geführt werden, nicht gewährt; es bleibt bei den gemachten Anerbietungen, und die Uebersiedlung nach Hannover, die bis zum 14. Mai 1676 gefordert war, verzögert sich bis gegen Ende des Jahres.[2]

---

[1] Ebendas. III. S. 241—250, S. 253—264. — Am 8. Februar 1671 hatte Leibniz einen lateinischen Brief ähnlichen Inhalts an Martin Vogel, Prof. am Gymnasium in Hamburg, gerichtet, worin die «harmonia universalis» als «ultima rerum ratio (id est Deus)» bezeichnet wird. Bodemann, Der Briefwechsel des G. W. Leibniz. S. 363 flgd. — [2] Werke (O. Klopp). Bd. III. S. 270—302.

II. Das Welfenhaus.

1. Die Vorgeschichte.

Vierzig Jahre, von Ende 1676 bis zu seinem Tode, den 14. December 1716, hat Leibniz dem hannoverischen Hofe gedient und hier einen dreimaligen Thronwechsel erlebt, der in seinen eigenen Lebensgang, seine Aufgaben und Schicksale so bedeutsam eingegriffen hat, daß wir diese letzteren nicht verstehen können, ohne eine übersichtliche Vorstellung von den Zuständen und Bestrebungen des regierenden Hauses zu haben, welche selbst wieder mit den deutschen und europäischen Zeitverhältnissen genau verknüpft sind.

Seit jenen Zeiten, die von dem ersten welfischen Herzoge bis zu den Tagen reichen, wo dessen Urenkel Heinrich der Löwe auf seiner Höhe stand als der mächtigste deutsche Fürst nach dem Kaiser, hat das Welfenhaus keinen so günstigen und emporsteigenden Schicksalslauf erlebt, als in diesen vier Jahrzehnten, wo der größte Denker und Gelehrte des Zeitalters ihm diente und zu seinem Glanze beitrug. Als Leibniz nach Hannover kam, war seit dem verhängnißvollen Bruch zwischen Kaiser Friedrich I. und Heinrich dem Löwen gerade ein halbes Jahrtausend verflossen. Die Kämpfe, die aus jenem Streite hervorgingen, hatten damit geendet, daß die Macht der Welfen gebrochen, die Herzogthümer Bayern und Sachsen, ihre schwäbischen und italienischen Besitzungen ihnen entrissen wurden, und vierzig Jahre nach dem Tode Heinrichs des Löwen sein Enkel Otto die Herzogthümer Braunschweig und Lüneburg vom Kaiser Friedrich II. zu Lehen empfing (1235). Der Vater des ersten welfischen Herzogs war Markgraf Azo, von dem in Italien das Fürstengeschlecht der Este, die Herzoge von Ferrara, Modena und Reggio, in Deutschland das der Welfen abstammt, deren ältere Vorfahren bis in die Zeiten Karls des Großen reichen.

Theilungen und innere Zwistigkeiten hatten die Macht des herzoglichen Hauses von Braunschweig und Lüneburg immer wieder zersplittert und geschwächt, bis zuletzt die Söhne Ernst des Bekenners zwei neue Linien gründeten (1559), deren ältere in Braunschweig-Wolfenbüttel, die jüngere in Braunschweig-Lüneburg regierte. So ist es geblieben, bis in unseren Tagen diese durch den Krieg ihres Landes verlustig ging (1866), und jene ausstarb (1884).

2. Die Söhne des Herzogs Georg.

Nach dem Tode des Herzogs Georg von Braunschweig-Lüneburg (2. April 1641) ruhte die Zukunft des Hauses auf seinen vier Söhnen.

Den Bestimmungen der Hausgesetze und des väterlichen Testamentes gemäß wurden die Lande zwischen den beiden älteren Brüdern Christian Ludwig und Georg Wilhelm so getheilt, daß (seit dem 10. December 1648) jener den größeren Theil, die Fürstenthümer Grubenhagen und Zelle, dieser den kleineren, die Fürstenthümer Kalenberg und Göttingen, erhielt. Christian Ludwig hatte seinen Hof in Zelle, Georg Wilhelm den seinigen in Hannover. Es gab nun zwei regierende Herzoge zu Braunschweig-Lüneburg: den von Zelle und den von Hannover.

Die beiden jüngeren Brüder waren Johann Friedrich und Ernst August, welchem letzteren die Anwartschaft auf das Bisthum Osnabrück zugefallen war, dessen Herrschaft nach den Feststellungen des westfälischen Friedens zwischen einem katholischen, vom Domcapitel gewählten Bischofe und einem Prinzen aus dem Hause Braunschweig-Lüneburg wechseln sollte. Demgemäß wurde Ernst August nach dem Tode des katholischen Bischofs weltlicher Fürstbischof von Osnabrück (21. November 1661).

Als nun Christian Ludwig den 15. März 1665 kinderlos gestorben war[1], so entstand zwischen den beiden älteren Brüdern ein Erbfolgestreit, der sich alsbald durch den hildesheimer Vertrag dahin ausglich, daß Georg Wilhelm Herzog von Zelle, Johann Friedrich Herzog von Hannover wurde.

Auf die Bitten seiner Landstände, welche die Thronfolge gesichert wünschten, hatte Georg Wilhelm sich mit der Pfalzgräfin Sophie, die seit dem Februar 1650 bei ihrem Bruder, dem Kurfürsten Karl Ludwig, am Hofe zu Heidelberg lebte, verlobt, aber nach seiner venetianischen Reise dieses Verhältniß auflösen müssen, weil er in einem Zustande zurückkehrte, der ihm zunächst das Heirathen verbot. An seine Stelle trat sein Lieblingsbruder Ernst August, der sich im October 1658 mit der Pfalzgräfin Sophie zu Heidelberg vermählte und von Georg Wilhelm das urkundliche Versprechen erhalten hatte, daß dieser ihm und seinen Nachkommen die Erblande hinterlassen und in dieser Absicht selbst unverheirathet bleiben wolle. Da nun die Ehe, welche Johann Friedrich mit einer Nichte der Pfalzgräfin Sophie[2] geschlossen (1668), ohne

[1] Seine Wittwe, Dorothea Prinzessin von Holstein-Glücksburg, wurde die zweite Gemahlin des großen Kurfürsten Friedrich Wilhelm von Brandenburg. — [2] Benedicta Henrietta Philippina, Tochter des Pfalzgrafen Eduard, der durch seine Gemahlin Anna Gonzaga von Mantua, auf die wir später zurückkommen müssen, zur römischen Kirche bekehrt wurde.

Söhne blieb, so hatten sich die Verhältnisse so gefügt, daß im Laufe der Zeit die braunschweig-lüneburgischen Lande in der Hand eines Fürsten vereinigt werden mußten, einer neuen Welfenlinie, die von Ernst August und seiner Gemahlin Sophie abstammte. Auf diesem fürstlichen Paar ruhte die Zukunft des Hauses, die sich in kurzer Zeit glänzend gestalten sollte. Sechs Söhne und eine Tochter sind dieser Ehe entsprossen. Der älteste Sohn Georg Ludwig wurde der erste König von Großbritannien aus dem Hause Hannover, die einzige Tochter Sophie Charlotte die erste Königin von Preußen.[1] Die ersten vier Jahre residirte das junge Paar am Hofe des Bruders zu Hannover, dann in ihrem Bisthum in Schloß Iburg und, als dieses wegen naher Kriegsgefahr unsicher schien, in einem neuen Schlosse zu Osnabrück selbst, bis sie das Schicksal auf den Thron von Hannover berief.

Indessen war das gute Einvernehmen zwischen Ernst August und Georg Wilhelm getrübt worden, da der letztere wider sein Versprechen eine Heirath geschlossen hatte, welche in ihren Folgen die Sicherheit der Erbansprüche des ersteren zu gefährden schien. Eleonore d'Olbreuze, die schöne Hofdame der Prinzessin von Tarent, einer geborenen Landgräfin von Hessen, hatte Herz und Sinne Georg Wilhelms dergestalt zu fesseln gewußt, daß sie nach einer zehnjährigen Gewissensehe seine förmliche Gemahlin und ein Jahr später Herzogin von Zelle wurde (April 1676). Nun konnte ihre zwanzigjährige Tochter Sophie Dorothea als Erbprinzessin von Zelle mit August Friedrich, dem Erbprinzen von Wolfenbüttel, verlobt werden, und da dieser noch in demselben Jahre im Kriege fiel, so plante der mütterliche Ehrgeiz, der die Tochter um jeden Preis unter eine Krone zu bringen wünschte, die Heirath mit dem Erbprinzen Georg Ludwig von Hannover. Wirklich wurde diese mit allen möglichen Opfern erkaufte Ehe, eine der unglücklichsten, welche die Welt je gesehen, den 2. December 1682 geschlossen, und Sophie Dorothea mußte das Glück, das ihr der mütterliche Ehrgeiz verschafft hatte, mit zwölf Jahren einer qualvollen Ehe und mit

[1] Zu vgl. Publikationen aus den Kgl. Pr. Staatsarchiven, Bd. IV. (1879): Memoiren der Herzogin Sophie, nachmals Kurfürstin von Hannover (herausg. von Ad. Köcher). S. 52—64. S. 71, 93. — Die Kinder sind: Georg Ludwig geb. 28. Mai 1660, Friedrich August geb. 3. October 1661, gest. 30. December 1690, Maximilian Wilhelm geb. 13. December 1666, Sophie Charlotte geb. 2. October 1668, Karl Philipp geb. 3. October 1669, gest. Januar 1690, Christian geb. 19. September 1671, Ernst August geb. 7. September 1674.

zweiunddreißig Jahren einer schimpflichen Verstoßung büßen. Man nannte sie nach dem Ort ihrer Verbannung nur noch „die Prinzessin von Ahlden". Um den Mißhandlungen des Gemahls und wohl auch dem Hasse der Schwiegermutter zu entgehen, hatte sie, wie es scheint, mit Hülfe des Grafen Königsmarck fliehen wollen. In der Nacht des 1. Juli 1694 verschwand der Graf im Schlosse zu Hannover, durch Mord aus dem Wege geräumt. Die unglückliche Frau ließ nun die Anklage wegen ehelicher Untreue und die Verurtheilung ohne einen Beweis der Schuld über sich ergehen, weil ihr das Loos einer schimpflichen Verbannung wohl noch besser erscheinen mochte, als das einer heillosen und unwürdigen Ehe. Diese unheimlichen Vorgänge geschahen an einem Hofe, der von Maitressen wimmelte. Die verstoßene Frau ist die Mutter Georgs II. und die Großmutter Friedrichs des Großen.[1]

3. Die Söhne des Herzogs Augustus.

Auf seiten der älteren Linie hatte Herzog Augustus, der von Lessing gepriesene Stifter der Bibliothek zu Wolfenbüttel, von 1625—1666 regiert und drei Söhne hinterlassen, von denen die beiden älteren gemeinsam in Wolfenbüttel residirten. Rudolf August war der regierende Herr (1666—1704) und Anton Ulrich seit 1685 sein Mitregent; die Herzogin Sophie nennt ihn schon sieben Jahre vorher den Statthalter seines Bruders.[2] Dieser Fürst ist uns wegen seiner Beziehungen zu Leibniz besonders wichtig. Er hat sich durch seine geistlichen Lieder, die er unter dem Titel „Christfürstlichs Davids Harfenspiel" (1667) herausgab, vor allem aber durch seine Romane im Geschmacke des Zeitalters eine Art litterarischen Ruhm erworben. Als Mitglied der fruchtbringenden Gesellschaft oder des Palmenordens zu Weimar hieß er „der Siegprangende". In den Jahren 1669—1673 erschien seine „Mesopotamische Schäferei oder die durchlauchtigste Syrerin Aramena" und in den Jahren 1685—1707 der berühmteste seiner Romane „Römische Octavia", worin die Geschichte der Kaiser von Claudius bis Vespasian und in 48 Episoden geheime Hofgeschichten aus der Zeit unter fremden Namen erzählt wurden. So enthielt die Geschichte

[1] Une mésalliance dans la maison de Brunswick (1665—1724). Éléonore Desmier d'Olbreuze, duchesse de Zell, par le Vicomte Horric de Beaucaire. Paris (1884). Zu vgl. Sybel, historische Zeitschrift (1882): die Prinzessin von Ahlden. Von A. Köcher. — [2] Briefwechsel der Herzogin Sophie mit Kurfürst Karl Ludwig von der Pfalz. Publ. aus den Kgl. Pr. Staatsarchiven, Bd. XXVI. (1885) S. 338. Der Brief ist von Osnabrück den 8. December 1678.

der Prinzessin Salone oder Rhodegune, wie sie in der zweiten Ausgabe hieß, die tragischen Schicksale der Prinzessin von Zelle, deren Schwiegervater Anton Ulrich gern geworden wäre. Seine Enkelin Elisabeth Christine wurde im Jahre 1708 die Gemahlin des letzten Habsburgers männlichen Stammes, der als König von Spanien Karl III. (1703), als römischer Kaiser Karl VI. (1711) hieß, sie ist die Mutter der Maria Theresia; ihre Schwester Charlotte Christine Sophie wurde im Jahre 1711 mit Alexei, dem Sohne Peters des Großen, vermählt und starb (1715) nach der Geburt eines Sohnes, der als Peter II. den russischen Thron bestieg. Anton Ulrich folgte dem Beispiel seiner Enkelin, die er auf dem Wege zum römischen Kaiserthrone sah, und bekehrte sich als siebenundsiebzigjähriger Greis zur römischen Kirche (1710). Alle diese Begebenheiten wollen berührt sein, weil sie auch im Leben unseres Leibniz ihre Wirkungen ausüben.

III. Leibniz am hannoverischen Hofe.

1. Johann Friedrich.

Wir sehen nun, wie die welfischen Zustände in beiden regierenden Häusern beschaffen waren, als Leibniz im zwölften Jahre der Regierung Johann Friedrichs nach Hannover kam. Ernst August residierte seit vierzehn Jahren in seinem Bisthum, und Georg Wilhelm hielt seinen Hof zu Zelle, den seine Gemahlin mit französischem Geschmack und Luxus eingerichtet hatte, sie hieß nicht mehr Frau von Harburg und Gräfin von Wilhelmsburg, sondern führte seit dem 24. April 1676 den Titel einer Herzogin von Braunschweig, was dem Hofe in Osnabrück, insbesondere der Herzogin Sophie zu großer Erbitterung gereichte.

Auf seiner zweiten italienischen Reise (October 1649—1652) hatte Johann Friedrich im Februar 1651 zu Assisi den lutherischen Glauben abgeschworen und sich zur römischen Kirche bekehrt. Den Vorwürfen seiner Mutter, der Herzogin Anna Eleonore, einer geborenen Landgräfin von Hessen, die darüber entrüstet war, setzte er die Versicherung entgegen, daß er nur aus Gewissensdrang und Ueberzeugung von der Wahrheit der katholischen Religion sich bekehrt habe. Als er im Herbst 1664 zum dritten male Rom besuchte, hatte er keinen Grund, sich des päpstlichen Dankes zu rühmen; im Gegentheil versagte ihm Alexander VII. gewisse ceremonielle Höflichkeiten, wodurch der Herzog sich so gekränkt fand, daß er seinen Unwillen darüber laut äußerte und seinen Aufenthalt abkürzte. Sein Bruder Ernst August und seine Schwägerin Sophie,

welche im November 1664 mit einem Gefolge von zweihundert Personen nach Rom kamen, wurden Zeugen seiner Verstimmung, wie die Herzogin in ihren Aufzeichnungen berichtet. Auf seiner vierten Reise machte Johann Friedrich zu Mainz im Herbst 1671 Leibnizens Bekanntschaft; nach dem Antritt der fünften erkrankte er in Augsburg und starb hier den 18. December 1679.[1]

Der Herzog war, wie Boineburg, Convertit der römischen Kirche und gleich jenem einer Wiedervereinigung der beiden Kirchen zugethan, daher auch Leibniz, der schon in Mainz die Reunionsfrage mit Boineburg verhandelt und zur dogmatischen Lösung derselben seine «demonstrationes catholicae» verfaßt hatte, dem Herzog alsbald seine Ansichten darüber schriftlich vortrug und dabei ausdrücklich bemerkte, daß seine reunionistisch gesinnte Theologie sich auf eine neue Philosophie gründe, die im Unterschied von den Atomisten und Cartesianern den Begriff der substantiellen Formen wiederherstellte, welche bekanntlich ein Hauptthema der Scholastik gewesen waren. Auf die Verhandlungen über die Reunion werden wir in einem besonderen Abschnitte dieses Buches zurückkommen.[2]

Die Einführung unseres Philosophen in sein Amt als Hof- und Kanzleirath verzögerte sich bis in den Herbst 1677, zugleich wurde ihm die Leitung der herzoglichen Bibliothek übertragen. Immer auf gemeinnützige Pläne bedacht und bestrebt, seinen Geschäftskreis wie seine Einkünfte zu erweitern, machte Leibniz dem Herzoge zwei Vorschläge, die er in schriftlicher Ausführung erörterte: der eine betraf die Ausbeutung der Landesbergwerke in Clausthal und Zellerfeld, deren Betrieb durch eingedrungenes Wasser gehemmt war, der andere die Ordnung und Leitung der Landesarchive, um sie für die Auffin-

[1] Werke von Leibniz (O. Klopp. Bd. IV). Nach den Funeralien des Herzogs, welche Leibniz verfaßt hat, geschah sein Uebertritt im Februar 1651 und konnte nicht zehn Jahre später stattfinden, wie der Herausgeber aus dem von ihm mitgetheilten, „Venedig den 12. April 1662" datirten Briefe an die Mutter geschlossen hat (Einl. S. XXXIX); statt der Jahreszahl 1652 hat der Abschreiber oder Setzer 1662 gelesen, welcher Irrthum den zweiten zur Folge gehabt hat. In das Jahr 1662 fällt eine Reise des Herzogs nach Dänemark. Die dritte italienische Reise hat Leibniz in den Funeralien zwar nicht ungezählt, aber unerwähnt gelassen. — Ueber den damaligen Aufenthalt Johann Friedrichs in Rom vergl. die Memoiren der Herzogin Sophie. S. 82, und ihren Briefwechsel mit Karl Ludwig. S. 80. (Der Brief ist vom 14. November 1664.) — [2] Vergl. oben S. 115 flgd. — Werke von Leibniz (Onno Klopp). Bd. IV. S. 440–444.

bung und den Gebrauch der Urkunden in einen zweckmäßigen Stand zu setzen. Der Herzog, dem „der unerschöpfliche Schatz" in seinem Lande ungleich wichtiger erschien als die Archive, ging auf den ersten Vorschlag ein und traf noch kurz vor seinem Tode Maßregeln, wodurch Leibniz mit dem Versuch zur Herstellung der Gruben im Oberharz beauftragt wurde.[1]

Die welfische Hauspolitik verfolgte hauptsächlich dynastische und particularistische Ziele, welche letztere selbst innerhalb der Familie so getheilt waren, daß während des ersten Reichskrieges (1674—1678) Johann Friedrich es mit Ludwig XIV. hielt, während seine Brüder auf seiten des Kaisers standen und an der Conzer Brücke einen glänzenden Sieg über den Marschall Créqui davontrugen, in Folge dessen Trier entsetzt wurde. Gleich bei seinem Eintritt in die hannoverischen Verhältnisse fand Leibniz eine Frage vor, die den Herzog und seine Rathgeber beschäftigte und zur Steigerung des reichsfürstlichen Ansehens diente. Der Herzog nahm das Recht in Anspruch, auf den Friedenscongreß zu Nimwegen, der im Jahre 1676 zusammengetreten war, Gesandte mit vollem Charakter gleich den Kurfürsten zu schicken. Damit war das Thema zu einer neuen politischen Abhandlung gegeben, der ersten, welche Leibniz in Hannover verfaßt und mit der charakteristischen pseudonymen Bezeichnung «Caesarinus Furstenerius» im Jahre 1677 veröffentlicht hat: «Tractatus de jure suprematus ac legationis principum Germaniae». Die Schrift erregte großes Aufsehen und mußte zu verschiedenen malen neu aufgelegt werden. Einen Auszug daraus gaben die gleichzeitig erschienenen «Entretiens de Philarète et d'Eugène sur le droit d'ambassade».[2]

2. Ernst August.

Drei Jahre hatte Leibniz in hannoverischen Diensten gestanden, als Johann Friedrich starb.[3] Während der achtzehn Regierungsjahre

[1] Ebendas. Bd. IV. S. 404—420. Einl. S. XXXV. Nach Einl. S. XXXIV betrugen Leibnizens damalige Amtseinkünfte 554 Thaler. — [2] Vgl. Werke. Bd. III. Einl. XLII—XLVI. Bd. IV. Einl. S. VII—XIX. — [3] Leibniz erfuhr den Tod des Herzogs in Herforden bei der Aebtissin Elisabeth, wo er auch deren Schwester, die Herzogin Sophie, traf; er war auf dem Wege nach Osnabrück, um dem dortigen Hofe einen Besuch abzustatten, und hat so die Pfalzgräfin Elisabeth, die Freundin und Schülerin Descartes', noch wenige Wochen vor ihrem Tode gesehen. Sie starb den 8. Februar 1680. In seiner Zuschrift an Leibniz (Paris den 16. April 1676) spricht Foucher von einem Briefe, welchen Leibniz an die Prinzessin Elisabeth gerichtet habe, und auf dessen abschriftliche Mittheilung Lantin und

seines Bruders und Nachfolgers stiegen Macht und Ansehen des Hauses von Stufe zu Stufe. Das nächste Ziel war die künftige Vereinigung der braunschweig-lüneburgischen Erblande, der Herzogthümer Zelle und Hannover, durch die Heirath zwischen Georg Ludwig und Sophie Dorothea (1682)[1], das zweite Ziel war die Erhaltung dieses Gebiets in einer Hand durch die Einführung der Primogenitur, die schon bei Gelegenheit der Zelle'schen Heirath ausgesprochen wurde und den 1. Juli 1683 die kaiserliche Bestätigung erhielt; das dritte Ziel war die neunte Kurwürde des Reichs. Als auch dieses Ziel im Jahre 1693 erreicht wurde, hatte sich nach der englischen Revolution dem Hause Hannover schon die Aussicht auf die Thronfolge in Großbritannien eröffnet.

Durch die Vereinigung der Häuser Hannover und Zelle, wie durch die Einführung der Primogenitur in den braunschweig-lüneburgischen Landen hat Ernst August, der erste Kurfürst von Hannover, sich wohl den Ruhm verdient, „der zweite Gründer des Welfenhauses" zu heißen. Aber diese glänzenden Erfolge warfen sehr düstere Schatten. Georg Wilhelm opferte die Tochter den dynastischen Zwecken des Bruders und ließ sie mit stumpfer Gleichgültigkeit verderben; die Stiftung der Primogenitur säete Zwietracht unter den Söhnen Ernst Augusts, die jüngeren Prinzen glaubten sich ihrer Erbansprüche beraubt und fanden in Wolfenbüttel bei Anton Ulrich volle Beistimmung, der die hannoversche Hauspolitik sehr eifersüchtig ansah und in einer Unterredung mit Leibniz (den 13. August 1685) die Bestrebungen des jüngeren Hauses für Verletzungen des älteren erklärte und mit einer feindseligen Sonderstellung des letzteren drohte. Prinz Maximilian Wilhelm hatte sich zum Sturze des Erbprinzen mit dem Jägermeister Friedrich von Moltke in eine förmliche Verschwörung eingelassen, die entdeckt wurde und im Juli 1692 die Hinrichtung Moltkes zur Folge hatte. Der Prinz blieb in jahrelanger Haft in Hannover und entsagte später für immer seiner Heimath. Alle diese inneren, häuslichen Zerrüttungen, die in den Jahren 1692 und 1694 zu schrecklichen Ausbrüchen führten, hat Leibniz erlebt

er begierig seien. (Philos. Schriften, herausgeb. von Gerhardt. Bd. I. S. 376.) Der Brief handelt von der cartesianischen Lehre und setzt die Kenntniß derselben und mathematische Einsichten voraus; daher kann der undatirte an eine Fürstin gerichtete Brief (ebendas. Bd. IV. S. 290) nicht auf die Prinzessin Sophie bezogen werden. Vgl. Bodemann, Die Leibniz-Handschriften. S. 53. Jedenfalls dürfen wir annehmen, daß Leibniz mit der Prinzessin Elisabeth correspondirt hatte, bevor er dieselbe im December 1679 persönlich kennen lernte.

[1] S. oben S. 119 flgd.

und ist ein kühler Zeuge derselben gewesen, während er die Bestrebungen Ernst Augusts in Ansehung sowohl der Primogenitur als der Kurwürde mit seiner Feder betrieb und zu fördern suchte. Auch mit dem Freiherrn (späteren Reichsgrafen) Franz Ernst von Platen, welcher Ernst August und seinem Hause vierzig Jahre lang (1668—1708) gedient hat und seit 1680 der leitende Minister war, stand Leibniz in gutem Einvernehmen. Der Einfluß Platens wurzelte in den sittenlosen Zuständen des Hofes und wurde dadurch befestigt, daß die Frau des Ministers die erklärte Maitresse des Fürsten war.

In seiner Bewerbung um die Kurwürde hatte Ernst August den Widerstand des brandenburgischen Kurhauses zu fürchten, und es gelang ihm, dieses Hinderniß durch eine Heirath aus dem Wege zu räumen. Den 8. October 1684 wurde Sophie Charlotte mit dem Kurprinzen vermählt, der als Friedrich III. seinem Vater, dem großen Kurfürsten, den 29. April 1688 gefolgt ist und den 18. Januar 1701 als Friedrich I. die Reihe der preußischen Könige begonnen hat. So entstand eine Verbindung der Höfe von Hannover und Berlin, die auf Leibnizens Wirksamkeit und persönliche Schicksale einen sehr wichtigen und langjährigen Einfluß ausüben sollte.[1]

Die Einführung der Primogenitur, die zellesche und brandenburgische Heirath waren von seiten des hannoverischen Hauses zugleich wohlberechnete Schritte auf dem Weg zur Kurwürde. Dazu konnten sich die Nachkommen Heinrichs des Löwen auf das Alter und die Hoheit ihrer Herkunft berufen, auf ihre Vorfahren, die Stammesherzoge gewesen. Es war nicht bloß eine fürstliche Modesache, sondern lag im Zusammenhange seiner dynastischen Zwecke, daß der Herzog Ernst August die Geschichte seines Hauses und den Ursprung der Welfen, welchen ein holländischer Genealog fabelnd auf den Kaiser Octavius Augustus, der Abt Damaiden auf die römischen Anicier, der Mönch Bucelin (durch Lothar II.) auf Karl den Großen hatte zurückführen wollen, urkundlich erforscht und dargethan zu sehen wünschte. Diese Aufgabe wurde unserem Leibniz übertragen und zu seinen Aemtern auch das eines braunschweig-lüneburgischen Historiographen hinzugefügt (1685). Die Erforschung der Urkunden, Archive und Denkmäler machte es nothwendig, daß er Oberdeutschland und Italien bereiste und fast drei Jahre lang (October 1687 bis Juni 1690) von Hannover entfernt blieb.

[1] Werke von Leibniz. Bd. V. Einl. S. XIII. S. 38—39. S. 103—148. Vgl. S. 38—39.

Das Jahr 1693 erfüllte die hannoverischen Wünsche. Ernst August wurde der neunte Kurfürst des Reiches, eine Erhöhung, die ihm große Opfer kostete und unter den Reichsfürsten aus kirchlichen wie dynastischen Gründen viel Eifersucht und Widerstand erregte, namentlich bei dem Kurfürsten von Mainz, den Herzogen der älteren Linie und den sächsischen Häusern. Dem Historiographen Leibniz aber erwuchs ein ganz unerwartetes Thema. Für den neuen Kurfürsten mußte ein neues Erzamt gegründet werden, er sollte das Reichsbanner erhalten, wogegen der Herzog von Württemberg Einsprache that, der das Recht auf die Reichssturmfahne, die seit 1336 bei Württemberg war, besaß und für sich in Anspruch nahm. Nun mußte Leibniz in einer gelehrten Untersuchung den Unterschied zwischen dem Reichsbanner und der Reichssturmfahne auseinandersetzen, in einer Zeit, wo die Fahne des Reichs, ob sie nun Sturmfahne oder Banner hieß, tief im Staube lag!

Der Kurfürst Ernst August starb den 23. Januar 1698. Die englische Revolution vom November 1688 hatte Jakob II., den letzten König männlicher Linie aus dem Hause Stuart, vertrieben und seinen Schwiegersohn Wilhelm von Oranien, den Erbstatthalter der Niederlande, auf den Thron Englands berufen, den er nach dem Parlamentsbeschluß vom 13. Februar 1689 als Wilhelm III. bestieg. Nach der Successionsacte vom Jahre 1701 folgte ihm (19. März 1701) seine Schwägerin Anna, die zweite Tochter des vertriebenen Königs. Das Thronfolgegesetz hatte bestimmt, daß die katholischen Stuarts von der Krone ausgeschlossen bleiben und nur die protestantischen successionsfähig sein sollten, womit die Erbfolge an die weibliche Linie der Stuarts überging. Demgemäß mußte nach der Königin die nächste Erbin der Krone Großbritanniens die verwittwete Kurfürstin Sophie von Hannover sein, denn sie war durch ihre Mutter Elisabeth die Enkelin Jakobs I. Die Kurfürstin starb den 8. Juni 1714, die Königin Anna einige Wochen später (den 1. August). Nun erbte Georg Ludwig, der älteste Sohn der Kurfürstin, die englische Krone. Mit ihm als Georg I. beginnt die Reihe der Könige Großbritanniens aus dem Hause Hannover, die Personalunion zwischen England und Hannover. So hoch waren die Welfen in kurzer Zeit gestiegen! Als Leibniz in ihre Dienste trat, suchte der Ehrgeiz des Herzogs von Hannover mit den deutschen Kurfürsten in der Gesandtschaftshoheit zu wetteifern; zwei Jahre vor seinem Tode sah Leibniz in dem Hause Hannover den Kurhut mit der britischen Königskrone vereinigt.

3. Leibnizens Doppelstellungen.

Während der ersten fünfzehn Jahre blieb Leibniz in seiner Stellung und Wirksamkeit auf den Hof von Hannover beschränkt, wo er (seit 1680) in der Schätzung und dem Vertrauen der geistvollen Herzogin Sophie eine mächtige Stütze fand. Die nächsten fünfzehn Jahre waren die einflußreichsten und glücklichsten seines Lebens.

Nach der Rückkehr von seiner dreijährigen, den Forschungen über den Ursprung des Welfenhauses gewidmeten Reise ernannten ihn die Herzoge der älteren Linie auch zu ihrem Historiographen und zum Vorstande der wolfenbüttler Bibliothek (1691). Er war schon vorher in Wolfenbüttel gern empfangen worden und hatte jetzt eine Doppelstellung an den beiden braunschweigischen Höfen. Die verwandtschaftlichen Verbindungen, welche diese beiden Höfe, der eine mit Brandenburg, der andere mit Rußland eingingen, kamen auch dem Ansehen unseres Leibniz zu gute und vergrößerten seinen Wirkungskreis und Einfluß.

Er war auf der Reise, als der große Kurfürst starb, und die zwanzigjährige Sophie Charlotte Kurfürstin von Brandenburg wurde. Nach seiner Rückkehr entwickelte sich für Leibniz aus der nahen Beziehung der beiden Höfe eine Doppelstellung in Hannover und Berlin, die mit der Zeit einen gewichtigen Charakter annahm und weit wirkungsreicher war als die in Hannover und Wolfenbüttel. Seine Stellung in Berlin wurzelte in der Anerkennung und vertrauensvollen Zuneigung, die ihm die beiden Kurfürstinnen, Mutter und Tochter, gewährten. Es mußte beiden daran gelegen sein, das gute Einvernehmen ihrer Höfe zu pflegen, den hannoverischen Einfluß in Berlin zu sichern und durch eine geschickte und vertraute Person die dortigen Verhältnisse beobachten und beeinflussen zu lassen. Dazu schien ihnen Leibniz der richtige Mann. Er selbst erbot sich in einer geheimen, an beide Kurfürstinnen gerichteten Denkschrift zu diesem Dienst und wünschte, um denselben so unbemerkt und sicher wie möglich zu besorgen, eine Stellung in Berlin, die ihn zu einem zeitweiligen Aufenthalte an dem dortigen Hofe sowohl berechtige als verpflichte und seine diplomatische Sendung gleichsam verhülle. Dabei dachte er an einen Betrieb seiner wissenschaftlichen Zwecke, die er stets im Auge behielt. Das Feld war günstig. Die Kurfürstin erfreute sich an dem Wachsthum der Wissenschaft, der Kurfürst an dem seines persönlichen Glanzes. Am Geburtstage Friedrichs III., den 11. Juli 1700, wurde in Berlin die Gesellschaft der Wissenschaften gestiftet und Leibniz am folgenden Tage zu ihrem lebens-

länglichen Präsidenten ernannt. Für die nächsten Jahre theilte sich nun sein Aufenthalt zwischen Hannover und Berlin, wohin er mit Vorliebe zurückkehrte. Hier erwarteten ihn die schönen Tage von Lützelburg (Charlottenburg), wo er mit seiner königlichen Schülerin philosophirte und gemeinschaftlich mit ihr den Bayle las. Der plötzliche Tod der Königin, den 5. Februar 1705, nahm seiner Stellung und seinem Aufenthalte in Berlin den größten Reiz und zugleich die mächtigste Stütze, es war der schmerzlichste Verlust, den er in seinem Leben erfuhr. Die Anerkennung, wie viel in dieser Fürstin Leibniz verloren hatte, war so allgemein, daß ihm die fremden Gesandten förmliche Beileidsbesuche abstatteten. Die Königin Sophie Charlotte wußte den großen Philosophen zu würdigen; sie liebte und suchte die Wahrheit eben so eifrig, wie der König die Pracht. Friedrich der Große erzählt, daß sie auf ihrem Sterbebette zu einer ihrer Frauen, die in Thränen zerfloß, gesagt habe: „Beklagen Sie mich nicht, denn ich gehe jetzt, meine Neugier zu befriedigen über Dinge, welche mir Leibniz nie hat erklären können, über den Raum, das Unendliche, das Sein und das Nichts, und dem Könige, meinem Gemahl, bereite ich das Schauspiel eines Leichenbegängnisses, welches ihm neue Gelegenheit giebt, seine Pracht zu entfalten." „Diese Fürstin", fährt ihr königlicher Enkel fort, „hatte das Genie eines großen Mannes und die Kenntnisse eines Gelehrten, sie glaubte, daß es einer Königin nicht unwürdig wäre, einen Philosophen zu schätzen; dieser Philosoph war Leibniz, und wie diejenigen, welche vom Himmel privilegirte Seelen erhalten haben, den Königen gleich werden, so schenkte sie ihm ihre Freundschaft." Wenn Leibniz unter dem Schutze der Königin das ganze Ansehen seiner Doppelstellung genossen hatte, so sollte ihm bald nach ihrem Tode die mißliche Seite dieses diplomatischen Zwischenlebens fühlbar werden. Mißtrauen und Eifersucht wurde von beiden Seiten, am Hofe zu Hannover wie zu Berlin, gegen ihn rege gemacht, und die argwöhnische Atmosphäre, die ihn zuletzt hier umgab, verleidete ihm den Aufenthalt so, daß er Berlin im Jahre 1711 für immer verließ. Sogar seine eigene Schöpfung, die Societät der Wissenschaften, wurde seinem Einfluß entzogen.

Die braunschweig-russische Heirath brachte Leibnizen in Berührung mit Peter dem Großen. Bei Gelegenheit der Vermählungsfeier der Prinzessin von Wolfenbüttel mit dem Großfürsten Alexei zu Torgau (1711) hatte Leibniz die erste Unterredung mit dem Czaren. Im folgenden Jahre lud dieser ihn zu einer neuen Unterredung nach Karlsbad

ein, und von hier begleitete Leibniz den Czaren nach Dresden, die dritte und letzte Zusammenkunft beider hat kurz vor dem Tode Leibnizens in Pyrmont stattgefunden (1716). Die civilisatorischen Pläne des russischen Herrschers begegneten in dem deutschen Philosophen einer verwandten Denkart. Auf den Vorschlag des letzteren wollte Peter der Große wissenschaftliche Untersuchungen in Rußland über die magnetische Declination anstellen lassen und eine Akademie in Petersburg gründen, deren Plan Leibniz entwarf, die aber erst nach dem Tode des Czaren zu Stande kam (1725). Auch verfaßte er im Auftrage des letzteren eine Denkschrift über die Einrichtung und Verbesserung der russischen Gerichtsordnung, was ihm von seiten Peters des Großen eine Pension und den Titel eines Geheimen Justizraths eintrug, den ihm die Kurfürsten von Hannover und Brandenburg schon früher ertheilt hatten (1696 und 1700). Ich habe an dieser Stelle nur eine Uebersicht geben wollen, um Leibnizens Doppelstellungen, die von Hannover ausgegangen sind und sich in so verschiedenen Richtungen verzweigt haben, hervorzuheben und in ihrer Eigenthümlichkeit zu charakterisiren.[1]

Neuntes Capitel.

Leibnizens politische Wirksamkeit.

I. Leibniz als Gegner Ludwigs XIV.

1. Die europäischen Kriegszustände.

Während der vierzig Jahre der hannoverischen Lebensperiode unseres Leibniz war Europa und insbesondere Deutschland fast beständig der Schauplatz großer Kriege. Kaum war ein Vierteljahrhundert seit dem westfälischen Frieden verflossen, als die Reichskriege mit Ludwig XIV. begannen, die sich durch den Zeitraum von 1674—1714 erstreckt haben: der erste derselben (1674—1678) entstand aus dem französisch-niederländischen Kriege, der zweite (1688—1697) aus der sogenannten Orléans'schen Erbschaft, welche Frankreich nach dem Erlöschen des Hauses Pfalz-Simmern in Anspruch nahm, der dritte (1701—1714) aus dem

[1] Vgl. Leibniz in seinen Beziehungen zu Rußland und Peter dem Großen. Eine geschichtliche Darstellung dieses Verhältnisses nebst den darauf bezüglichen Briefen und Denkschriften von W. Guerrier, ordentl. Professor an der Universität Moskau. St. Petersburg und Leipzig (1843). Cap. III. S. 114—196.

spanischen Erbfolgekriege, worin es sich um das Gleichgewicht der französischen und österreichischen Weltmacht, der Häuser Bourbon und Habsburg handelte. Gleichzeitig mit ihm begann der nordische Krieg, der die beiden ersten Decennien des vorigen Jahrhunderts erfüllte, und worin der Fortbestand der nordischen Hegemonie Schwedens wider den Bund der nordischen Mächte zuerst durch Karl XII. glänzend vertheidigt und aufrechterhalten wurde, zuletzt aber erlag, um der europäischen Geltung Rußlands zu weichen. Die beiden größten Helden dieser Kriege hat Leibniz persönlich kennen gelernt. Er wurde, wie wir erzählt haben, von Peter dem Großen gewürdigt und ausgezeichnet; er sah Karl XII., den die Verfolgung des Königs von Polen in die sächsischen Kurlande geführt hatte, im Lager von Altranstädt (1707), wo der siegreiche Schwedenkönig die Gesandten der ersten Mächte Europas empfing, und Leibniz vielleicht eine Annäherung von seiten der Höfe in Berlin und in Hannover vermitteln sollte.

In den drei Reichskriegen mit Ludwig XIV. bekundet Leibniz als Patriot und Publicist, als politischer Schriftsteller und Rathgeber den eifrigsten Antheil. Drei Friedensschlüsse haben die Weltzustände bedingt, welche er vorfand, als er zuerst in Mainz mit den uns schon bekannten Denkschriften auf die politischen Fragen einging: der westfälische Friede (1648), der pyrenäische (1659) und der Friede von Aachen (1668). Jeder bezeichnet einen Schritt vorwärts in der anschwellenden Macht Frankreichs: in dem westfälischen erntet Frankreich die Frucht der Politik Richelieus, das europäische Gleichgewicht; in dem pyrenäischen siegt die Politik Mazarins, und das französische Uebergewicht kommt zur Geltung; in dem Frieden von Aachen hat der schon begonnenen Eroberungspolitik Ludwigs XIV. die Tripelallianz einen zu schwachen Damm entgegengesetzt.

Drei Friedensschlüsse erlebt Leibniz in Hannover: die von Nimwegen (1678), von Ryswijk (1697), von Utrecht, Rastatt und Baden (1713 und 1714). Das Uebergewicht Frankreichs ist in fortwährendem Steigen, das deutsche Reich in fortwährendem Sinken begriffen; die französische Uebergewalt erreicht ihren Gipfel in dem Frieden von Ryswijk, und von den Siegen, die im spanischen Erfolgekrieg über Ludwig XIV. erkämpft werden, erntet das deutsche Reich in den Friedensschlüssen keineswegs die erhofften Früchte. Das Leben unseres Philosophen fällt in Deutschlands traurigste Zeiten, und er erfährt die ganze Fülle des vaterländischen Elendes. Zwei Jahre vor dem Ende des

dreißigjährigen Krieges wird er geboren, und er stirbt zwei Jahre nach dem Ende des spanischen Erbfolgekrieges.

2. Die beiden ersten Reichskriege.

Wir erinnern uns, wie Leibniz in seinen ersten politischen Schriften nach der Richtschnur des kurmainzischen Systems sorgfältig und genau alle Bedingungen erwogen hatte, welche das deutsche Reich nach innen und außen sichern und namentlich der Gefahr eines französischen Krieges vorbeugen konnten; er hatte richtig vorhergesehen, daß der Damm der Tripelallianz schon in der Auflösung begriffen war, und daß ein neuer Krieg von Frankreich her drohte, dessen nächstes Ziel die Niederlande sein würden. Diesen Krieg in der Richtung wider die Türken abzuleiten, hatte er den Plan der Eroberung Aegyptens durch Ludwig XIV. ersonnen, den wir ausführlich kennen gelernt. Der Mittelpunkt seines politischen Denkens war die Sicherheit des deutschen Reichs, die Erhaltung des westfälischen Friedens, die Abwendung einer französischen Universalmonarchie, die Dauer des europäischen Gleichgewichts, in welchem Frankreich ein «arbitrium rerum», aber keine auf Gewalt und Eroberung gegründete Herrschaft haben sollte. Alle Mittel, welche Leibniz in dieser Absicht vorschlug, hatten zu ihrem ausdrücklichen und wohlberechneten Ziele den Frieden und die Verständigung mit Frankreich. Die Haltung seiner bisherigen Denkschriften war deshalb im Interesse des deutschen Reichs und seiner Sicherheit gegen Frankreich und Ludwig XIV. keineswegs feindlich gestimmt.

Diese Haltung ändert sich in den folgenden Denkschriften und nimmt den entgegengesetzten Charakter, nachdem die Politik Ludwigs XIV. sich mit voller Gewalt in eine dem deutschen Reiche feindliche Strömung geworfen und immer unverkennbarer mit ihrer Absicht auf Eroberung und Erweiterung ihres Gebietes bis an die Rheingrenze hervorgetreten war. Wir finden Leibniz von jetzt an als den erbitterten Gegner Ludwigs XIV., als den energischen Vertheidiger der Sache des Reichs und des Kaisers.

Schon im Jahre 1672 ist der Krieg gegen die Niederlande im vollen Gange. Verrath und innere Uneinigkeit machen die Hülfe des Kaisers und des Kurfürsten von Brandenburg erfolglos, zehn Reichsstädte im Elsaß werden erobert, die Pfalz verheert, die Saardistricte verwüstet, Zweibrücken geplündert, Freiburg gewonnen. Der Friede von Nimwegen kostet dem Reiche schwere Verluste und zeigt es in voller

Ohnmacht. Charakteristisch für die Zustände Deutschlands, die Haltung der Reichsfürsten, insbesondere der Herzoge von Braunschweig-Lüneburg, ist die schon bemerkte Thatsache, daß in diesem Kriege der Herzog Johann Friedrich auf seiten Ludwigs XIV., seine Brüder auf seiten des Kaisers stehen. Nicht weniger charakteristisch für die inneren Zustände des Reichs ist es, daß auf dem Friedenscongreß zu Nimwegen über den Rang der fürstlichen und kurfürstlichen Gesandten gestritten wird. Diese Frage beschäftigte unseren Leibniz sogleich nach seinem Eintritt in die Dienste des Herzogs Johann Friedrich.

In der Friedenspause sammelte Frankreich den Stoff zu einem neuen Reichskriege, vielmehr es beging wider alles Völkerrecht und alle Verträge den schmählichsten Friedensbruch, den das deutsche Reich jemals erduldet hat. In dem westfälischen und nimwegener Frieden waren deutsche Städte mit ihren Dependenzen an Frankreich abgetreten worden. Jetzt geräth ein französischer Parlamentsrath auf den Ludwig XIV. willkommenen Einfall zu untersuchen, wie weit sich „die Dependenzen" jener Gebietstheile erstrecken. Was dazu gehört oder je gehört hat, gilt als ein Gebiet, welches mit Frankreich zu vereinigen ist, als ein Gegenstand französischer Rechtsansprüche. Zu diesem Zwecke werden die sogenannten Reunionskammern zu Metz, Breisach, Dornick, Besançon eingerichtet und das System der Reunion vorbereitet (1680). Gegen diese aus der Luft gegriffenen Ansprüche wird ein Congreß in Frankfurt berufen und Leibniz ist schon bestimmt, den hannoverischen Gesandten daselbst zu unterstützen, als plötzlich die Nachricht von dem unerhörten, mitten im Frieden geschehenen Raube der Stadt Straßburg eintrifft (1681). Der Congreß in Frankfurt löst sich auf, der Reichstag in Regensburg tritt zusammen, und es wird fortgestritten über den Rangunterschied der fürstlichen und kurfürstlichen Gesandten. Unterdessen gehen die französischen Reunionen unbekümmert weiter, und man bemächtigt sich im Jahre 1684 auch der Städte Luxemburg und Trier. Die Macht des Kaisers ist gelähmt, denn Ludwig XIV. hat dafür gesorgt, daß der Kaiser gerade jetzt in seinen Erblanden mehr als je bedrängt wird; er hat den Aufruhr der Ungarn geschürt und gegen Oesterreich einen Türkenkrieg, furchtbarer als je, heraufbeschworen. Im Sommer 1683 steht das Heer der Türken vor Wien.

Vor zwölf Jahren hatte Leibniz jenen Plan ausgedacht und entwickelt, nach welchem Ludwig XIV. den Krieg wider die Türken führen, seinen Ehrgeiz vollauf befriedigen, seinen Beruf als „der allerchristlichste

König" erfüllen sollte. Jetzt hat „der allerchristlichste König" die Türken gegen die Christen geführt. Diese Handlung verhält sich zu dieser Bezeichnung als die bitterste Ironie, welche nur in Worte gefaßt und rednerisch ausgeführt zu werden braucht, um den Stoff zur stärksten Satyre wider Ludwig XIV. zu liefern. Im Sommer 1683, während die Türken Wien belagern, schreibt Leibniz erst in lateinischer, dann in französischer Sprache seinen «Mars christianissimus», ein Pamphlet, welches den Ausdruck der Ironie auf dem Titel trägt: „Eine Vertheidigung der Waffen des allerchristlichen Königs gegen die Christen". Der Verfasser hüllt sich in die Maske eines deutschen Parteigängers Ludwigs XIV., um den Stachel zugleich gegen diese Partei, die man „Gallo-Grecs" nannte, zu kehren. Daher heißt die Schrift: «Mars christianissimus, autore Germano Gallo-Graeco, ou apologie des armes du roi très-chrétien contre les chrétiens». Sie ist auf den Wunsch und unter dem Mitwissen des Herzogs Ernst August verfaßt und eröffnet die Reihe der von Leibniz im Interesse des Reichs wider die gewaltthätige und rechtswidrige Politik Ludwigs XIV. gerichteten Denk- und Staatsschriften.

Die Entsetzung Wiens durch Sobieski, die Siege über die Türken in Ungarn, der von den Türken erbetene Friede (1687) befreiten den Kaiser von den Gefahren im Osten gerade in dem Zeitpunkte, wo Frankreich einen neuen Reichskrieg rüstete. Zu den Reunionsansprüchen kommt nach dem Tode des Kurfürsten von der Pfalz (1685) der Streit über die pfälzische Erbschaft und nach dem Tode des Kurfürsten von Köln (1688) der über die kölner Nachfolge. Ein französisches Manifest erklärt „die Gründe, welche den König von Frankreich nöthigen, von neuem die Waffen zu ergreifen, und welche die ganze Christenheit überzeugen müssen, daß Sr. Majestät nur die Ruhe Europas am Herzen liege" (24. September 1688).

Leibniz, auf seiner Forschungsreise begriffen, ist in diesem Zeitpunkte in Wien. Sein erster Aufenthalt am kaiserlichen Hofe fällt mit dem Beginn des zweiten Reichskrieges gegen Ludwig XIV. zusammen. Daß er, wie Guhrauer aus inneren Gründen zu beweisen gesucht und Foucher de Careil behauptet, das kaiserliche Gegenmanifest vom 18. October 1688 verfaßt habe, ist bei dem Mangel eines urkundlichen Zeugnisses und der damaligen Stellung Leibnizens sehr unwahrscheinlich.[1] In einer französisch verfaßten und den kaiserlichen

[1] Guhrauer, Kurmainz in der Epoche von 1672 (1839). Th. II. S. 97 flgd.

Ministern, den Grafen Königseck und Strateman, übersendeten Denkschrift (30. December 1688) von zwanzig Capiteln hat er die französische Kriegserklärung eingehend beleuchtet und ihre Gründe entkräftet.[1] Er zeigt in dem zweiten Capitel, wie Frankreich von Schritt zu Schritt sich in Gewaltthätigkeiten überboten habe. Jedes Wort ist durchdrungen von dem erlittenen Unrecht, das über alles Maß weit hinausgeht. „Ich finde, daß die französische Politik geflissentlich die benachbarten Völker mit einer solchen Anzahl gewaltsamer Verletzungen überhäuft, daß die Klagen unmöglich mit dem erlittenen Unrecht Schritt halten können. Nur Gott vergißt nichts, nur er findet das rechte Maß, aber bei den Menschen löschen die letzten Frevel das Andenken der ersten fast aus, und man gewöhnt sich an diese Dinge. Es giebt keinen Vertrag, den Frankreich nicht in letzter Zeit auf das offenbarste verletzt hat. Aber weil es aus dem Unrecht sein Geschäft macht, so wundert man sich nicht mehr. Jedes Wesen muß nach den Gesetzen seiner Natur handeln. Warum hat man ihm vertraut? Der Einfall in die spanischen Niederlande gegen die ausdrücklich beschworene Verzichtleistung, der Krieg gegen Holland ohne den Schatten eines Grundes, der Friede von Nimwegen, ebenso schnell umgeworfen als geschlossen: alle diese Handlungen erscheinen schon nicht mehr so frevelhaft, als sie sind, seitdem man sie durch größere Frevel überbietet. Darin eben besteht das wahre Geheimniß, die häßlichsten Dinge zu verschönern, daß man daneben unmittelbar solche stellt, die ohne Vergleich widerwärtiger sind, so wie häßliche Weiber Affen oder Neger neben sich haben." „Der Verlust von Straßburg oder Luxemburg hat die Klagen so vieler Fürsten, Grafen und freier Städte des unter das Joch geschickten Reiches fast vergessen lassen. Jene Reunionen und Dependenzen, so wenig sie in Wahrheit ein wirkliches Recht hatten, sollten doch wenigstens noch dem Namen und Titel nach Recht heißen. Aber die Unersättlichen, die alles für erlaubt halten, geben sich damit nicht zufrieden; man mußte das Unrecht weiter treiben und sich jener wichtigen Städte bemächtigen, ohne Rechtstitel, ohne auch nur den Schein eines Rechts noch anzunehmen; wagten doch selbst die Reunionskammern von Metz und Breisach nicht, etwas gegen Straßburg zu beschließen, das durch

Oeuvres de Leibniz (Foucher de Careil). T. III. (1861). p. 217. — Zu vergl. Werke von Leibniz (O. Klopp). Bd. V. Einl. S. XLV flgb.

[1] Réflexions sur la déclaration de la guerre, que la France a faite à l'empire. Ebendas. S. 516—634.

die ausdrücklichen Worte des Friedens von Münster geschützt war. So blieb nichts übrig als die reine Willkür, das Recht des Räubers, der letzte Grund der Usurpatoren. Man könne, so hieß es, Straßburg und Luxemburg nicht entbehren, denn der König brauche diese Städte zur Sicherheit seines Reichs. Mit anderen Worten: um besser zu erhalten, was man dem deutschen Reiche geraubt habe, müsse man ihm noch mehr rauben. Schöner Grund! So erzeugt der Unsinn ein Heer von Unsinn und die Frevelthat eine Unzahl Frevel. Der Appetit kommt im Essen!"[1] Die deutsche Geschichte weiß zu berichten, mit welchem Uebermaß in diesem Kriege, in der Verwüstung der Pfalz, in der Zerstörung und Plünderung deutscher Städte, zuletzt in dem für das deutsche Reich schmachvollen Frieden von Ryswijk sich der französische Appetit gesättigt hat.

3. Der spanische Erbfolgekrieg.

Der Friede war nur eine kurze Pause, um Athem zu schöpfen. Der große längst vorhergesehene Krieg, der die europäische Machtstellung zwischen Frankreich und Oesterreich entscheiden sollte, stand dicht vor der Thür. Das siebzehnte Jahrhundert, das sich seinem Ende zuneigte, gebar noch in seinen letzten Zügen die beiden Zwillingskriege, die mit dem neuen Jahrhundert zugleich aufwuchsen: den nordischen Krieg und den um die spanische Erbfolge. Leibniz selbst hat in einem lateinisch verfaßten Schriftstücke den Zustand Europas im Beginn des achtzehnten Jahrhunderts geschildert.[2]

Mit dem Tode Karls II., der den 1. November 1700 erfolgte, entstand zwischen jenen beiden Mächten, von deren Gleichgewicht der Weltfriede abhing, der unvermeidliche Streit um die spanische Erbschaft. Wenn eine von beiden vollkommen siegt, so ist das Gleichgewicht Europas in seinen Grundlagen erschüttert und die Gefahr der Universalherrschaft eingetreten. Diese zu vermeiden, werden von den Seemächten England und Holland Theilungsprojecte gemacht, denen die Krone Spanien nicht beistimmt, und von Seiten der Erben werden die spanischen Kronländer nicht für die regierenden Häupter selbst, sondern für Secundogenituren in Anspruch genommen. Ludwig XIV. begehrt die spanische Erbschaft für seinen Enkel, Philipp von Anjou, den zweiten Sohn des Dauphin, der Kaiser Leopold für seinen zweiten Sohn Karl.

[1] Ebendas. S. 528—530. — [2] Status Europae incipiente novo saeculo. Oeuvres de Leibniz (Foucher de Careil). Tom. III. p. 298—308.

Das Testament Karls II. entscheidet nach den Wünschen Ludwigs XIV. und erklärt Philipp von Anjou zum Universalerben. Dazu ist der schwache und willenlose König durch den französischen Einfluß bestimmt worden. Dieser König, sagt Leibniz in der eben erwähnten Skizze, hatte keinen anderen Fehler, als eine vollkommene Geistes- und Körperschwäche. Das einzige denkwürdige Factum seines Lebens ist sein Testament, und dieses einzige nennenswerthe Factum ist nicht sein Werk, sondern er war dabei nur das willenlose Werkzeug in fremder Hand, denn das Testament dieses Schwächlings ist ein Product französischer Erbschleicherei. Ludwig XIV. hatte früher auf die Erbschaft verzichtet, dann hat er gefunden, daß der Friede der Welt und die Ruhe Europas eine Theilung derselben fordere; jetzt findet er, daß eine solche Theilung vielmehr den Krieg nähre und es darum im Interesse des Friedens wie der Ruhe Europas am besten sei, wenn er für seinen Enkel alles behalte. So bleibt er sich immer gleich. Er ist stets für den Frieden besorgt. Was er thut, geschieht immer um des allgemeinen Besten willen; nur die Mittel, welche er ergreift, ändern sich nach den Umständen; in den Verträgen, die er schließt, unterscheidet er stets den Geist vom Buchstaben. Man sieht, mit welcher bittern und gerechten Ironie Leibniz das spanische Testament und die französische Politik beurtheilt, und welche Haltung er selbst zu der spanischen Successionsfrage nimmt. Am Schluß seiner Betrachtung berührt er den Ausbruch des nordischen Krieges, die ersten Erfolge Karls XII. in Seeland, Esthland und Liefland, die ersten Niederlagen Peters des Großen und Friedrich Augusts, Königs von Polen, er folgt dem Gang der Dinge bis zu dem Zeitpunkte, wo die Polen selbst sich gegen ihren König erklären und Karl XII. über die Düna geht (1701). Unter den bedeutenden Ereignissen im Beginn des Jahrhunderts erwähnt er noch den Tod Innocenz' XII. und die Erwählung Clemens' XI., dann die Erhebung des Kurfürsten von Brandenburg zum Könige von Preußen, unterstützt durch jene beiden Kriege, welche den Kaiser und die nordischen Mächte dieser Erhebung in der Hoffnung auf die Bundesgenossenschaft Preußens geneigt machen.

Durchdrungen von dem Rechte der österreichischen Erbfolge, empört über die Politik Ludwigs XIV., welche das gewaltsame, mit jedem Schritt wachsende Unrecht zu ihrer Richtschnur genommen, steht Leibniz entschieden auf seiten des Kaisers Leopold wider Ludwig XIV., auf seiten Karls III. wider Philipp V. Es handelt sich um den Sieg der öster-

reichischen Thronfolge in den spanischen Kronländern, um eine Abrechnung mit Frankreich, welche dessen Machtverhältnisse auf den Fuß des westfälischen Friedens zurückführt. Der spanische Erbfolgekrieg soll wiederherstellen, was dem deutschen Reiche in den Friedensschlüssen von Nimwegen und Ryswijk schmählich verloren gegangen. So betrachtet Leibniz die Sache. Unter diesen Gesichtspunkt und in diese Richtung fallen die politischen Entwürfe und Denkschriften, die er jetzt schreibt. Die Aussichten und Umstände sind günstig. Die Verbindung Oesterreichs mit den Seemächten England und Holland, die große Allianz gegen Frankreich, die außerordentlichen Erfolge der verbündeten Waffen, die siegreichen Schlachten unter den beiden größten Feldherren der Zeit, Eugen von Savoyen und Marlborough, die Geltung der Whigs im englischen Parlamente, der herrschende Einfluß Marlboroughs am Hofe der Königin Anna: alle diese Umstände bekräftigen die Hoffnungen, welche Leibniz hegt, und es scheint, als ob seine politischen Jugendwünsche sich einer glänzenden Erfüllung nähern. Da kommt mitten im Siegeslaufe der verbündeten Heere, die schon im Begriffe stehen, in Frankreich selbst einzudringen, der durch eine Cabale bewirkte Sturz Marlboroughs in England, der plötzliche Wechsel des Ministeriums, der die Torys an das Staatsruder bringt und Frankreich diplomatisch siegen läßt, während seine Waffen unterliegen. Das ihm feindliche Bündniß löst sich auf, England und Holland machen ihren besonderen Frieden in Utrecht, der Kaiser schließt den seinigen nothgedrungen in Rastatt, die deutschen, an dem Kriege betheiligten Reichsstände machen den ihrigen in Baden (Aargau). Der glücklichste Umstand für Ludwig XIV. ist der plötzliche Thronwechsel im deutschen Reiche. Kaiser Leopold I. war 1705 gestorben, sein Sohn und Nachfolger Joseph I. starb den 17. April 1711 eines unerwarteten Todes. Jetzt wurde sein Bruder, König Karl III. von Spanien, zum römischen Kaiser gewählt und als Karl VI. in Frankfurt gekrönt (December 1711), nachdem kurz vorher (September 1710) das Ministerium der Whigs gestürzt und der französische Einfluß in England zur Geltung gekommen war. Da nun auf demselben Haupte die Kronen Spanien und Oesterreich nicht vereinigt sein durften, und die Seemächte eine solche Störung des Gleichgewichtes verhüten wollten, so sah sich der Kaiser isolirt und zu einem Frieden genöthigt, welcher hinter den Erfolgen des Krieges weit zurückblieb.

Die Stellung, welche Leibniz für die Rechte Oesterreichs einnahm, brachte ihn dem kaiserlichen Hofe näher. Er ist fünfmal in Wien ge-

wesen: das erste mal beim Ausbruche des Reichskrieges (1688) auf seiner Reise nach Italien, das zweite mal während des Reichskrieges (1690) auf der Rückkehr aus Italien; dann vor dem Ausbruche des spanischen Erbfolgekrieges (1700) und im Anfange desselben (1702), sein letzter Aufenthalt, der zugleich der längste war, fiel in die Jahre der Friedensschlüsse (1712—1714). Werfen wir einen Blick auf die Schriften, welche Leibniz zur Vertheidigung der österreichischen Interessen verfaßt hat.

Gleich nach dem Tode Karls II. von Spanien erschien in der Form eines Briefes aus Antwerpen (9. December 1700) eine französische Parteischrift, welche die Absicht hatte, sowohl die Rechtmäßigkeit als die Zweckmäßigkeit des Testamentes Karls II. zu vertheidigen. Leibniz schreibt die Entgegnung in Form eines Briefes aus Amsterdam (den 1. Februar 1701), als ob es ein Holländer wäre, der „dem Franzosen in Antwerpen" Rede stehe und dessen Scheingründe entkräfte. Die Schrift führte den Titel: «La justice encouragée contre les chicanes et menaces d'un partisan des Bourbons».[1] In Spanien selbst streiten die französische und österreichische Partei: das Haupt jener ist der Cardinal Portocarrero, Erzbischof von Toledo, dessen Einfluß das Testament Karls II. bestimmt, und welcher selbst den Herzog von Anjou zum König Philipp V. von Spanien erklärt hat; das Haupt dieser ist der Graf Melgar, Admiral von Castilien, welchen Portocarrero vertrieben und der in Lissabon ein Manifest veröffentlicht hat, worin er das Testament Karls II. für Portocarreros Erfindung und den Erzherzog Karl zum König Karl III. von Spanien erklärt. Leibniz steht auf seiner Seite und schreibt ein Gespräch zwischen beiden Parteiführern, worin der Admiral den Cardinal überzeugt: «Dialogue entre un cardinal et l'amirante de Castille, relativement aux droits de Charles III roi d'Espagne» (1702). Beide Schriften sind nicht von Leibniz selbst veröffentlicht. Wichtiger als die Widerlegung der Gegner war seine eigene Vertheidigung des österreichisch-spanischen Erbfolgerechtes: «Manifeste pour la défense des droits de Charles III» (1703).[2]

Aber seine Hoffnungen werden durch den Frieden von Utrecht zu Boden geschlagen. Als er gegen Ende des Jahres 1712 nach Wien

[1] Oeuvres de Leibniz (Foucher de Careil). T. III. p. 308—344. — [2] Leibniz verfaßte dieses Manifest, nachdem Karl von Spanien abgereist war, um von seinem Reiche Besitz zu nehmen, und schrieb nach der Erwählung des Königs zum deutschen Kaiser (1711) eine Vorrede für die spanische Uebersetzung.

kommt, sind die Friedensverhandlungen mit England schon in vollem Gange. In Wien selbst ist man für die Fortsetzung des Krieges, Eugen von Savoyen steht an der Spitze der Kriegspartei, und der Kaiser selbst theilt diese Stimmung. Leibniz steht mit dem berühmten Feldherrn politisch und persönlich in einem näheren und vertrauten Verkehr, er schreibt gegen den Frieden von Utrecht in der Form eines Briefes an einen toryistischen Lord; es ist wahrscheinlich, daß der Prinz von Savoyen Leibnizens Feder für die Sache des Krieges gewünscht hat, und man darf in dem «Monseigneur», welchem Leibniz die Schrift mittheilt, wohl den Prinzen Eugen selbst vermuthen. Der Friede von Utrecht sei unverantwortlich und verwerflich. Die Sache so auseinanderzusetzen und darzulegen, daß diese Verwerflichkeit klar einleuchte, ist die ausgesprochene Absicht jenes Briefes: «Paix d'Utrecht inexcusable, mise dans son jour par une lettre à un milord tory».[1]

Wir sehen Leibnizen in seinen Rathschlägen und Entwürfen unablässig bemüht, für die Fortsetzung des Krieges zu arbeiten und dem Frieden von Rastatt vorzubeugen; er ist fortwährend darauf bedacht, alle Mittel zu einer glücklichen Fortsetzung des Krieges ausfindig zu machen: er wünscht die Niederlande im Bunde mit dem Kaiser zu erhalten und die Republik Venedig für einen Bund mit dem Kaiser zu gewinnen, er räth zu einem Bunde mit den nordischen Mächten, um den nordischen Krieg zur Fortsetzung des spanischen Erbfolgekrieges zu benutzen. Die ungünstige Lage Karls XII. und namentlich der eben erfolgte Bruch zwischen ihm und der Pforte kommt den Hoffnungen und Rathschlägen, welche Leibniz nach dieser Seite faßt, unterstützend entgegen.[2]

Zum Kriege gerüstet und zur Fortsetzung desselben entschlossen, soll der Kaiser den Frieden von Rastatt nur unter solchen Bedingungen eingehen, welche das deutsche Reich in den Besitz seiner natürlichen Grenzen zurückführen und Frankreich nöthigen, Straßburg und den Elsaß wieder herauszugeben. Wird der Friede in Rastatt ohne diese Bedingungen geschlossen, so finden sich Kaiser und Reich nach einem glorreich geführten Kriege zurückversetzt auf den Fuß des Friedens von Ryswik,

[1] Oeuvres de Leibniz (Foucher de Careil). T. IV. p. 1—140. Vgl. Introd. p. LIV flgb. — [2] Réflexions politiques faites avant la paix de Rastadt. Projet d'alliance avec les puissances du Nord, 1713. Consultation abrégée sur l'état présent des affaires au commencement de Mars 1713. Oeuvres de Leibniz (Foucher de Careil). T. IV. p. 141—137, p. 207—213, p. 214—217.

und ihre Lage ist hoffnungsloser und elender als je, denn so lange die spanische Erbfolgefrage nicht gelöst war, konnte man die Erfolge Frankreichs für unsicher ansehen und von dem Kriege, der kommen mußte, die Wiederherstellung hoffen. Mit der Entscheidung der spanischen Frage im Frieden von Rastatt ist auch diese Hoffnung gescheitert.[1]

Zu dem Interesse für Kaiser und Reich kommt noch ein besonderes Interesse für das Haus Hannover, um Leibnizen gegen den Frieden von Utrecht und für die Fortsetzung des Krieges zu stimmen. Es ist zu fürchten, daß durch den Frieden der König von Frankreich in die Lage gebracht wird, die Sache des Prätendenten in England zu unterstützen und das Geschlecht der vertriebenen Stuarts auf den Thron Englands zurückzuführen. Die Königin Anna selbst ist im geheimen für ihren Bruder thätig. So erscheint die hannoverische Thronfolge ernstlich bedroht. Indessen hat die Abneigung gegen die Stuarts und die Besorgnisse vor einer Restauration dieser Dynastie dem Hause Hannover Anhänger in England verschafft; einer der eifrigsten ist der schottische Ritter Ker von Kersland, welcher als Agent der hannoverischen Partei nach Wien kommt, um im Interesse der englischen Thronfolge des Hauses Hannover die Fortsetzung des Krieges gegen Spanien zu betreiben und den Kaiser für einen neuen Kriegsplan zu gewinnen, dem zufolge Spanien in Amerika erobert werden soll. Er hat in Wien die ersten Zusammenkünfte mit Leibniz, der in seine Pläne einstimmt und dieselben dem Kaiser empfiehlt.[2]

Alle diese Pläne schlagen fehl. Es ist Leibnizen unmöglich, den Abschluß eines Friedens zu verhindern, der dem deutschen Reiche nicht zu gute kommt. Auch mit einem zweiten Plane, den er eifrig verfolgt, sollte er nicht glücklicher sein: ich meine die Idee, eine Akademie der Wissenschaften in Wien zu gründen, deren Einrichtungen er in großem Maßstabe entworfen hatte. Wir wollen auf diesen Plan später in der Geschichte seiner letzten Lebensjahre zurückkommen, da wir jetzt nur die politischen Bestrebungen und Schriften ins Auge gefaßt haben, welche durch die Reichskriege mit Ludwig XIV. theils veranlaßt, theils hervorgerufen wurden. In der Reihe dieser Schriften sind zwei von besonderer Wichtigkeit: die Denkschrift für die Hoheitsrechte der deutschen

[1] Considérations sur la paix, qui se traite à Rastadt. 1713. Oeuvres de Leibniz (Foucher de Careil). T. IV. Ebendas. T. IV. p. 218—227. — [2] Lettre de Leibniz à l'empereur au sujet du projet de Kersland. Ebendas. T. IV. p. 277—289.

Reichsfürsten und das Pamphlet gegen Ludwig XIV. Die erste Schrift fällt in die Regierungszeit Johann Friedrichs, die zweite unter Ernst August: sie bezeichnet den Wendepunkt, in welchem Leibniz die mainzische Vermittlungspolitik aufgiebt und gegen Frankreich die Partei der kaiserlichen und österreichischen Interessen ergreift, für welche er in den folgenden Jahren so oft und nachdrücklich auftritt. Diese beiden Schriften müssen wir etwas eingehender betrachten.

II. Caesarinus Furstenerius.[1]

Der Gesandtschaftsstreit in Nimwegen hatte bekanntlich die Frage veranlaßt, welche Leibniz unter dem Namen «Caesarinus Furstenerius» in umfassender Weise untersucht, in Rücksicht nicht bloß auf die besonderen Interessen des Hauses Braunschweig, sondern auf den politischen Zustand des gesammten deutschen Reichs. Die Veranlassung war in kurzem folgende. Frankreich hatte den Abgesandten Lothringens auf dem Congresse in Nimwegen nicht als Legaten, sondern nur als Deputirten anerkennen wollen und dabei erklärt, daß es überhaupt die Gesandten der deutschen Fürsten nur in dieser Form anerkenne, während es die Gesandten von Brandenburg und Pfalz-Neuburg als Legaten gelten ließ. Doch wurde die Anerkennung des Gesandten von Neuburg nachträglich zurückgenommen und erklärt, daß man ferner nur die kurfürstlichen Gesandten als Legaten ansehen werde. Die Frage ist demnach, ob in Betreff der Gesandtschaft die Fürsten des Reichs dasselbe Recht als die Kurfürsten haben oder nicht? Von seiten der Fürsten wird dieses Recht in Anspruch genommen, von seiten Frankreichs wird die Anerkennung verweigert. Die Kurfürsten selbst bestreiten das Recht nicht. Gegenüber dem Herzoge von Braunschweig-Lüneburg haben es die Generalstaaten und der Kaiser anerkannt.[2]

Der Gesandte (Legat, ambassadeur) vertritt die Person eines regierenden Herrn bei einer fremden Macht. Daß er von einem regierenden Herrn und nicht von einer Körperschaft abgesandt ist, unter-

[1] S. vor. Cap. 123—124. Werke von Leibniz (O. Klopp). Bd. IV. S. 1—305. In dem Auszuge aus dieser Schrift (Entretiens de Philarète et d'Eugène touchant la souveraineté des electeurs et princes de l'empire, à Donisbourg 1677. Bd. III. S. 331—380) vertheidigt Philaret das Gesandtschaftsrecht der Reichsfürsten, welches Eugen bestreitet; die Kurfürsten seien Regenten des Reichs, die anderen Fürsten Unterthanen. Eben dieser Punkt giebt der Frage ihre Bedeutung und macht, daß sie mehr ist, als eine bloße Ceremonialfrage. — [2] Caesar. Furst. cap. II—IV.

scheidet ihn von einem „Deputirten“; daß er den Fürsten bei einer fremden Macht vertritt, nicht im Lande selbst, unterscheidet ihn von einem „Commissarius“; daß er bei der fremden Macht accreditirt ist, unterscheidet ihn von einem „Agenten“. Den Gesandten macht dieser repräsentative Charakter (character repraesentativus), den er führt, und dem gewisse auszeichnende Ehren zukommen, wie der Titel Excellenz, das Recht, von den Gesandten, die vor ihm angekommen sind, zuerst besucht zu werden, u. a.[1]

Die Frage ist demnach, ob die deutschen Reichsfürsten das Recht haben sollen, welches den Kurfürsten zusteht: Gesandte mit vollem (repräsentativem) Charakter zu schicken? Mit anderen Worten: ob sie das Recht der Legation haben? Da nun der repräsentative Charakter des Gesandten darin besteht, daß er die Person seines Souveräns vertritt und das Recht, solche Gesandte zu schicken, ein natürlicher Ausfluß der Souveränetät ist, so läuft die ganze Streitfrage darauf hinaus: ob die deutschen Reichsfürsten wirklich Souveräne sind oder nicht? Unter diesem Gesichtspunkte beurtheilt Leibniz die Gesandtschaftsstreitfrage und handelt daher «de jure suprematus ac legationis principum Germaniae».

Man hat gegen das Hoheitsrecht der deutschen Fürsten eingewendet, daß sie dem Kaiser und Reich unterworfen seien. Zur Widerlegung dieses Einwurfs will Leibniz zeigen, daß die Souveränetät der einzelnen Fürsten und die kaiserliche Gewalt sich gegenseitig nicht beeinträchtigen, daß die Unterordnung der Fürsten unter den Kaiser sie keineswegs zu Unterthanen herabsetze, also mit einem Worte beide Gewalten, die Einheit der kaiserlichen und die Vielheit der fürstlichen, harmoniren. Diesen Zweck seiner Schrift soll der Name «Caesarinus Fursteneriùs» bezeichnen.[2]

Freilich ist nicht jeder regierende Herr ein Souverän. Man muß zwischen „Superiorität“ und „Supremat“ unterscheiden: zu dem letzteren gehört eine gewisse Machtfülle, die nur mit einem größeren Territorium besteht und dadurch bedingt ist. Der König von Yvetot ist kein Souverän. Kleine Staaten haben Superiorität, nicht Supremat.[3] Nur diejenigen Fürsten sind wirkliche Machthaber, Potentaten, welche außer der Oberhoheit in ihrem Gebiet zugleich eine Armee besitzen, mit der sie Krieg führen können, eine Militärmacht, auf welche gestützt, sie

[1] Ebendas. cap. I—VI. — [2] Ebendas. cap. XI, XXVI, XXXII. — [3] Ebendas. Ad Lectorem.

im Stande sind, Bündnisse mit anderen Fürsten zu schließen und Einfluß auf die Angelegenheiten Europas zu üben. Ein Souverän kann nicht Unterthan sein, dies streitet schon mit der Unverletzlichkeit seiner Person. Der Unterschied zwischen Souverän und Unterthan liegt darin, daß der erste nur gezwungen werden kann, indem man ihn bekriegt und seiner Macht beraubt.[1]

1. Kurfürsten und Reichsfürsten.

Solche Potentaten sind die deutschen Kurfürsten und Reichsfürsten. Ihre thatsächliche Macht rechtfertigt schon ihre Souveränetät. Auch ist nicht einzusehen, was in Ansehung der Souveränetät die Kurfürsten vor den Reichsfürsten voraushaben sollen? Sie sind als Kurfürsten nicht mächtiger, ihr Gebiet und ihre Botmäßigkeit begründet keine Vorrechte; vielmehr giebt es Fürsten, die größere Territorien haben und von alters her mächtiger sind als manche Kurfürsten. Was diese vor den anderen Reichsfürsten voraushaben, sind nur gewisse Functionen, welche ihnen allein zustehen, wie z. B. die Kaiserwahl; dieses Recht haben sie zu sogenannten Wahlcapitulationen benutzt, und so hat sich mit der Zeit eine gewisse kurfürstliche Oligarchie im Reiche gebildet, die seit dem westfälischen Frieden ihre Geltung verloren.[2]

Aber die Souveränetät der deutschen Fürsten gründet sich nicht bloß auf ihre thatsächliche Macht, sondern sie ruht auch in der allgemeinen Anerkennung und auf der geschichtlichen Entwicklung des deutschen Reichs. Diese Fürsten sind keine Emporkömmlinge, sie stammen ab von den alten deutschen Königsgeschlechtern, und die ersten regierenden Familien der gegenwärtigen Welt, die Habsburger und Capetinger, sind nicht vornehmer als die meisten deutschen Fürstengeschlechter. Wenn nun die deutschen Fürsten in Ansehung der Souveränetät den Kurfürsten gleichstehen, warum sollen sie in Ansehung des Gesandtschaftsrechts, welches aus der Souveränetät fließt, weniger gelten? Die Kurfürsten haben unbestritten das Recht der Legation, es ist auf dem Congresse zu Münster festgestellt; dasselbe Recht muß aus demselben Grunde den deutschen Reichsfürsten zuerkannt werden.[3]

2. Das Haus Braunschweig-Este.

Dafür spricht außerdem eine augenfällige Analogie. Wie will man den deutschen Reichsfürsten verweigern, was man den italienischen

[1] Ebendas. cap. VII, XX—XXII, XXXII, XXXIII. — [2] Ebendas. cap. I, XXXVIII, XLIV. — [3] Ebendas. cap. XIII—XIX, cap. XXXVI—XXXVII.

Herzogen einräumt? Die Gesandten der Kurfürsten haben dieselbe Geltung als die Venedigs. Daher werden in diesem Punkte die deutschen Reichsfürsten sich zu den Kurfürsten wohl ebenso verhalten dürfen, wie die italienischen Fürsten zu Venedig. Die italienischen Fürsten sind, mit den deutschen verglichen, weder souveräner noch vornehmer; Mantua und Modena sind Vasallen des Reichs, Florenz ist reichsmittelbar, Parma ist Vasall des Papstes. Die Medici, Farnese, Gonzaga sind, mit den deutschen Fürstengeschlechtern verglichen, neue Familien. Das Haus Braunschweig-Lüneburg ist das Stammhaus der Familie Este.[1]

Die deutschen Fürsten haben demnach dasselbe Gesandtschaftsrecht als die deutschen Kurfürsten und die italienischen Herzoge. Dieses Recht braucht nicht erst durch besondere possessorische Acte bewiesen zu werden; es wird dadurch nicht entkräftet, daß man die Ausübung unterlassen hat. Ich habe das Recht, auf meinem Grund und Boden zu bauen, wenn auch kein früherer Besitzer jemals dort gebaut hat. Wer das Recht der Souveränetät hat, besitzt ebendarum auch die Machtvollkommenheit, Souveränetätsacte zu vollziehen, also auch das Recht, Gesandte mit hohem Charakter zu schicken; er darf dieses Recht ausüben, wenn er es auch bisher nie gethan hat. Indessen ist das Recht von verschiedenen Reichsfürsten und bei verschiedenen Gelegenheiten in der That ausgeübt worden: von dem Herzog von Lothringen, dem Erzherzog von Oesterreich, dem Landgraf von Hessen, den Herzogen von Württemberg und Jülich-Cleve u. a. Es heißt die deutschen Reichsfürsten unter die italienischen Herzoge herabwürdigen, wenn man ihnen das Gesandtschaftsrecht streitig macht. Eine Ehrenfrage des Reichs ist, daß dieses Recht anerkannt und seine Fürsten den italienischen gleichgeachtet werden.[2]

Die Nichtanerkennung von seiten Frankreichs hat den Streit entzündet. Der Erisapfel ist von außen hereingeworfen worden.[3] Leibniz sieht schon hier in Frankreich den Feind der deutschen Reichsehre. Die nächste Schrift wendet sich unmittelbar gegen Ludwig XIV., als den schlimmsten Feind nicht bloß der Ehre des Reichs, sondern auch seiner Sicherheit und seines Rechts.

[1] Ebendas. XXXVII, LI—LII. — [2] Caes. Furst. cap. LIV, cap. LVI—LXIV. — [3] Ebendas. cap. V.

III. Mars christianissimus.

1. Veranlassung und Zeitpunkt.

Seit geraumer Zeit hat sich auf dem Gebiete der europäischen Politik die Herrschaft des gewaltthätigen Unrechts in Ludwig XIV. verkörpert; eine Sophistik, deren Dreistigkeit mit jedem Schritte wächst, geht damit Hand in Hand und ist geschäftig, Unrecht in Recht zu verkehren. Da zuletzt auch der leere Schein der Gründe nicht mehr vorhanden ist, so wird mit frivoler Rücksichtslosigkeit dem offenbarsten Unrecht bloß noch der Name und Stempel des Rechts aufgedrückt. Eine solche Vertheidigung ist von der groben Ironie nicht mehr zu unterscheiden, sie läßt sich in dieser Form wider sich selbst kehren; man braucht die Politik Ludwigs XIV. nur im Stil ihrer Parteigänger zu vertheidigen, um sie auf das stärkste zu treffen. Ein solches ironisches Pamphlet schreibt Leibniz in dem Zeitpunkte, wo die Gewaltthaten Ludwigs XIV. gegen das deutsche Reich ihren Gipfel erreicht haben. Der Raub Straßburgs ist schon geschehen, die Gefahren von Osten, die Leibniz einst durch Ludwig XIV. hatte vernichten wollen, sind jetzt durch die Politik dieses Königs schlimmer als je gegen das Reich heraufbeschworen, die Türken stehen vor Wien, und die Hauptstadt des apostolischen Kaisers ist nahe daran, eine Beute der Ungläubigen zu werden. Darum nennt Leibniz seine Satire «Mars christianissimus» oder „Vertheidigung der Waffen des allerchristlichsten Königs gegen die Christen". Er nimmt die Maske eines der deutschen Parteigänger Ludwigs XIV., die man damals im Reiche „Gallo-Grecs" nannte und denen das letzte vaterländische Gefühl käuflich war für fremden Sold. So trifft er mit einem Schlage zugleich die Politik Ludwigs XIV., die Sophistik ihrer Vertheidiger, die Verrätherei ihrer deutschen Anhänger. Je nackter das Unrecht und die Gewaltthaten Ludwigs XIV. offen vor aller Welt liegen, um so nackter und handgreiflicher muß natürlich auch die Ironie sein, die ihn vertheidigt; sie ist so stark aufgetragen, daß sie keinen täuscht, die grellen Farben fließen aus der Absicht und Stimmung des Verfassers, der mit seinem Gegenstande kein ästhetisches Spiel treiben, sondern sein im tiefsten Grunde empörtes Rechtsgefühl dawider entfesseln will. Dieser «Mars christianissimus» ist eine Gesinnungsschrift, bei welcher die Diplomatie nicht mitredet, und die darum in ihrer Art einzig ist unter den politischen Schriften unseres Leibniz.

2. Die neufranzösische Politik.

Noch im Jahre 1672 hatte er eine große Hoffnung auf Ludwig XIV. gesetzt, sie war fehlgeschlagen und an dem Kriege gegen die Niederlande gescheitert. Diesen Zeitpunkt nimmt Leibniz als den Wendepunkt in der Politik des Königs. Bis dahin habe es wenigstens geschienen, als ob er der Politik Mazarins treu bleiben wolle. Man habe Parade gemacht mit der Erhaltung des westfälischen Friedens, mit der Freiheit des deutschen Reichs, mit der Freundschaft der deutschen Fürsten. Seit dem Ministerium Louvois habe sich die Miene geändert. Jetzt wird das deutsche Reich mit offener Verachtung behandelt, es sei ein Name ohne Bedeutung, ein ohnmächtiges und werthloses Ding, das sich alles müsse gefallen lassen. Und in Deutschland selbst giebt es Leute, welche diese Mißhandlung ihres Vaterlandes gutheißen. Früher hat man in Frankreich mit dem westfälischen Frieden schön gethan, die neufranzösische Politik will den König von allen jenen Verpflichtungen freisprechen, und nichts ist ihr widerwärtiger, als daß es in jenem Friedensschlusse geheißen habe: «teneatur rex christianissimus». Dieser Formel gehen die modernen französischen Diplomaten aus dem Wege, „wie der Teufel dem Weihwasser". Haben doch die Gesandten in Frankfurt ganz offen erklärt, daß der Friede von Münster nicht ferner gelte und der Friede von Nimwegen eine Wohlthat sei, die der König von Frankreich den von ihm bekriegten Ländern erwiesen habe. Es stehe bei ihm, diese Wohlthat, wie er es gutfinde, zu erläutern. Der König von Frankreich handelt nicht mehr nach Staatsgründen, sondern nach seinem «bon plaisir». Die Rücksichten auf die Rechte der Kirche und des Staates sind Skrupel, die für gewöhnliche Menschen, aber nicht für einen Mann, wie Ludwig XIV., passen, der zu den Auserwählten gehört und vom Himmel in allen zeitlichen Dingen die größte Macht empfangen hat. „Ich will", sagt der Verfasser unserer Schrift, „den König von allen Skrupeln der Art mit Hülfe einer neuen Rechtslehre befreien. Freilich werde ich alle wirklichen Rechtslehrer gegen mich haben, die Legisten und Canonisten, aber die Casuisten sind auf meiner Seite und besonders die Jesuiten, die jetzt von dem französischen Königthum mehr zu hoffen haben, als von dem spanischen." [1]

Die Grundlage dieser neuen, für Ludwig XIV. gemachten Rechtstheorie ist höchst einfach. Gott ist der Inhaber des größten Rechts,

[1] Mars christ. Werke (O. Klopp). Bd. V. (S. 201—243), S. 212.

und der König von Frankreich ist der wahre und einzige Statthalter Gottes in allen zeitlichen Dingen, er besitzt jene göttliche Machtvollkommenheit, kraft deren Moses den Juden befahl, die goldenen und silbernen Gefäße der Aegypter zu fordern, kraft deren das Volk Israel die Güter Kanaans für sich in Anspruch nahm, kraft deren Papst Alexander VI. die Länder der neuen Welt zwischen Spanien und Portugal vertheilte. Als der Bevollmächtigte Gottes ist Ludwig XIV. nothwendig ein gerechter Mann, und der Gerechte ist sich selbst das Gesetz, wie Paulus sagt. Er ist zugleich unter allen Monarchen der mächtigste, und was dem mächtigsten nützlich ist, das ist gerecht, wie Plato den Thrasymachus sagen läßt. Der Cardinal Bellarmin hat die mittelbare Macht des Papstes in Rücksicht der zeitlichen Dinge bewiesen; dieselben Gründe beweisen unvergleichlich besser die unmittelbare Macht des Königs von Frankreich in allen zeitlichen Dingen. Was von dem Reiche Jesu Christi auf Erden gesagt ist, muß man von dem Reiche des allerchristlichsten Königs verstehen. Weshalb wäre auch sonst das heilige Fläschchen mit dem Salböl vom Himmel gefallen? Weshalb hätte der König von Frankreich die Gabe empfangen, Wunder zu thun und Kranke zu heilen? Christus und die Propheten haben immer die Könige von Frankreich im Auge gehabt. Kein Königreich der Welt kann sein Grundgesetz so gut aus der Bibel beweisen als das neufränkische. Hat der Messias sein Recht aus den Propheten bewiesen, warum soll es nicht auch sein Statthalter thun? Warum soll dieser nicht im fleischlichen Sinne thun, was jener im geistigen gethan hat? Wenn Christus sagt: „sehet die Lilien auf dem Felde, sie spinnen nicht", so liegt in diesem Ausspruch eine verborgene Weissagung. Die Lilien bedeuten die Könige von Frankreich, deren Wappenbild sie sind, das Spinnen ist eine weibische Arbeit; das biblische Wort will sagen, daß die Könige von Frankreich nicht weibisch entarten werden, daß der Herrscherstab dem kriegerischen Volke der Franzosen gebühre, daß Frankreich nie unter das Joch der Fremden oder der Weiber fallen dürfe, denn der Held der Völker soll aus diesem Lande hervorgehen.[1] Jetzt soll das große und letzte Weltreich gegründet werden, welches bestehen wird bis an das Ende der Tage. Was die Chiliasten von der Wiederkunft des Messias erwarten, wird durch Ludwig XIV. erfüllt werden: die Gründung des tausendjährigen Reichs!

[1] Mars christ. S. 217.

Und nicht bloß die Weissagungen der Schrift, auch die Wunder Gottes stehen ihm zur Seite. Ist es kein Wunder, daß dieser König fortwährend Kriege führt und doch immer Geld hat? Manche glauben, er besitze den Stein der Weisen; andere meinen gar, er habe einen Hauskobold in seinem Dienste. Wie lächerlich nicht bloß, sondern gottlos ist eine solche Meinung, welche dem Teufel zuschreibt, was offenbar die Hand Gottes vollbringt! Als ob, wie die Juden sagten, Christus durch Beelzebub Wunder thäte! Und wie vollbringt der König seine Großthaten? Ohne alle Anstrengung, ohne allen Kraftaufwand; er ist eigentlich nur beschäftigt, sich zu amüsiren. Die großen Dinge geschehen, indem er sich amüsirt! Daran eben erkennt man den Liebling Gottes, denn, wie das Sprichwort sagt, Gott giebt es den Seinigen im Schlafe. Der Himmel ist sichtlich mit diesem Könige. Wehe daher allen, die gegen ihn sind! Diese Verblendeten trotzen dem Himmel und löken wider den Stachel.

Es fehlt nur, daß ein Prophet aufsteht, der das göttliche Strafgericht allen verkündet, die dem Könige widerstehen. Ludwig XIV. steht der christlichen Welt gegenüber, wie einst Nebukadnezar der jüdischen; damals wollten sich viele unter den Juden gegen den babylonischen König auf das schwache Rohr Aegypten stützen, ebenso vergeblich und thöricht setzen heute einige Fürsten des deutschen Reichs gegen den französischen König ihre Hoffnungen auf Oesterreich. Es fehlt nur der Jeremias, der ihnen den Untergang weissagt; und es hat sich ein kleiner Prophet dieser Art schon gefunden in der Person eines deutschen Dorfpriesters, der aus der Apokalypse beweist, daß alle Feinde Ludwigs XIV. der Strafe Gottes verfallen; niemand sei, der sich dem Könige ungestraft widersetze; zur Strafe, daß es dem Könige Trotz geboten, erleide Italien Trockenheit, Holland Ueberschwemmungen, Oesterreich Aufstände und das deutsche Reich den Einbruch der Türken.[1]

So ist durch Weissagungen und Wunder die göttliche Sendung Ludwigs bewiesen. Alle Könige und Fürsten müssen sich ihm beugen, ihn anerkennen als den Schiedsrichter ihrer Streitigkeiten, als den Lenker der gesammten christlichen Welt, und vor allem sollen die deutschen Katholiken ihm huldigen, als ihrem religiösen Befreier. Denn der König kämpft überall nur zum Ruhme Gottes für das Heil der Kirche; er hatte Holland nur im Interesse der Bischöfe von Köln und Münster bekriegt, freilich sind auch die Bisthümer Köln und Lüttich

[1] Mars christ. S. 217.

von seinen Soldaten gemißhandelt und verheert worden, indessen es geschah gegen den Willen des Königs und zum allgemeinen Besten. Seine Gesandten in Nimwegen haben ausdrücklich die freie Religionsübung für die Katholiken in den Niederlanden gefordert; diesen Zweck hatten sie vor allem im Auge, sie trachten immer zuerst nach dem Reiche Gottes und wissen, daß ihnen dann die anderen Dinge von selbst zufallen. Freilich hat der König auch die Rebellen in Ungarn unterstützt, obgleich es Protestanten waren; er hat sie unterstützt im Interesse der Türken, obgleich die Türken Ungläubige sind, aber er hat beides nur gethan, um Oesterreich zu vernichten und nach dessen Vernichtung der alleinige Schirmherr der Kirche zu sein, die er dann erlösen wird von aller Ketzerei. Man sieht, wie bei diesem Könige alles geschieht um der Kirche willen. Den deutschen Klerus hat er schon zum Theil auf seiner Seite und ebenso die italienischen Frauen, beide sehen in den Franzosen ihre Befreier: den deutschen Klerus befreien sie von den Protestanten und die italienischen Frauen von dem Joch ihrer Ehemänner. Wer aber die Weiber und Priester auf seiner Seite hat: wer will dem Widerstand leisten?[1]

3. Die Gallo-Grecs.

In Deutschland zählt der große König eine Menge Anhänger; der Pöbel nennt sie Verräther, aber das thut der Pöbel aus Neid. Jene Leute sind klug und wissen, was dem deutschen Reiche Noth thut. Dieses Reich sei so monströs und verdorben, daß es einen Herrn brauche; die deutsche Freiheit sei wie die Zügellosigkeit der Frösche in der Fabel, die überall quaken und bald da, bald dorthin springen. Sie müssen einen Storch haben, da sie den Balken nicht mehr fürchten. Dieser Storch sei der König von Frankreich, dem man es Dank wissen müsse, daß er das elende Reich der Frösche vernichte. Es giebt unter diesen „Gallo-Grecs" noch andere, die im Herzen den König von Frankreich hassen, aber noch mehr das französische Geld lieben, die ihre dreißig Silberlinge nehmen und dabei hoffen, Deutschland werde durch Gottes Barmherzigkeit gerettet werden: diese Leute sind die Judasse unter den Deutschen, sie meinen, daß sie den König von Frankreich werden prellen und eines Tages auslachen können; er werde nichts gewinnen und sie ihr Geld behalten. Aber sie werden sich täuschen. Das Sprichwort sagt: wer zuletzt lacht, lacht am besten, und das Lachen wird zuletzt

[1] Mars christ. S. 229.

bei dem Könige von Frankreich sein. Ganz ähnlich hatte Leibniz vierzehn Jahre früher in seinem „Bedenken" von der Sicherheit des deutschen Reichs diese Sorte der deutschen Franzosenfreunde geschildert.[1]

Einige unter den „Gallo-Grecs" machen sich wohl im stillen Skrupel und können die Vaterlandsliebe noch nicht ganz los werden, aber ihre Zahl ist gering und ihre Thorheit lächerlich. Es sind die Dummen unter den Klugen. Man muß sie damit beruhigen, daß sie ihr Vaterland zum Besten Gottes und der Kirche verrathen, und daß am Ende das Vaterland nichts ist als ein leerer Name, womit man dem dummen Gewissen Angst macht, eine Vogelscheuche der Idioten (épouvantail des idiotes). Freilich wird unter dem französischen Joch der Zustand Deutschlands der elendeste sein. Jetzt verachten sie uns wegen unserer Einfalt, dann werden sie uns auch noch wegen unserer Feigheit verachten, und wir werden die Schmach doppelt verdient haben. Aber die Zeit der Unterdrückung und des Unglücks ist eine Prüfung, und jede Prüfung ist gut, denn sie dient zur Läuterung. Wir werden elend sein vor der Welt und um so glücklicher vor Gott, wir werden in einem politischen Jammerthal leben: um so lieber werden wir es verlassen und zum Himmel eingehen![2]

Was fehlt noch, um unser Elend zu vollenden, nach der gewaltsamen Wegnahme Lothringens, nach dem Kriege gegen Holland, der ohne einen Schein des Grundes begonnen wurde, nach so vielen Gewaltthaten gegen deutsche Städte, so vielen Feindseligkeiten in der Pfalz, nach der Berufung der Reunionskammern, endlich nach dem Raube Straßburgs, diesem Meisterstreich einer spitzbübischen, türkischen Politik, seinem Raube mitten im Frieden, ohne jeden Vorwand, wider alle gegebenen Versicherungen? Nichts ist unverschämter und lächerlicher als die Vertheidigung der vermeintlichen Rechtsansprüche, welche der König von Frankreich auf deutsche Gebiete erhebt. Um Grund für jene Forderungen zu finden, müssen die Advokaten der neufranzösischen Politik untertauchen bis auf die Zeiten Dagoberts und Karls des Großen. Ebenso gut könnte es den modernen Galliern einfallen, in Rom jenes Geld zu fordern, welches dort einst den alten Galliern unter Brennus versprochen wurde!

Wozu braucht auch der König von Frankreich Rechtsgründe für seine Ansprüche und Handlungen? Ist er doch der Generalvicar Gottes

[1] Vgl. oben Cap. V. S. 82 flgd. — [2] Mars christ. Werke (O. Klopp). Bd. V. S. 227—228.

und als solcher an keine Gründe und Rechenschaften gebunden. Freilich ist diese tiefe Einsicht in die Mission des Königs nicht jedermanns Sache. Die zahllosen Opfer seines Ehrgeizes rufen den Himmel um Rache an für das frevelhaft vergossene Blut. Um dem Ruhmeskitzel einer Nation zu schmeicheln, hat man so viele Felder mit Blut überschwemmt, so viele Tausende sind hingeopfert durch das Schwert, durch Hunger und Elend, bloß damit man auf die Thore von Paris mit goldenen Buchstaben den Namen „Ludwig der Große" schreiben könne.

Indessen alle diese Klagen, so wie alle Versuche, nach dem Maßstabe des gemeinen Rechts den König von Frankreich zu verdammen oder zu rechtfertigen, fallen machtlos zu Boden vor seiner göttlichen Mission. Ist er doch zum Regenerator der christlichen Welt berufen! Diese bedarf eines Oberhauptes, welches bisher der römische Kaiser sein wollte. In der Erfüllung seiner Mission steht dem Könige das Haus Oesterreich im Wege. Um sein Ziel zu erreichen, muß er Oesterreich stürzen: daher seine Kriege! daher fällt er im Augenblick, wo die von ihm selbst heraufbeschworene Türkengefahr dem Reiche am furchtbarsten droht, über Deutschland her, damit die Leute einsehen, wie sie nur zu wählen haben zwischen Mahomet und ihm!

Man sollte meinen, daß der allerchristlichste König, in Zukunft das alleinige Oberhaupt der christlichen Welt, vor allen die Türken angreifen werde, diesen Erbfeind der Christenheit. Im Gegentheil, er hält es mit den Türken und bekämpft zuerst die Holländer und die Deutschen. Der Grund ist klar: Deutschland und die Niederlande sind nah, und die Türkei ist weit; er wird die Türken besiegen, nachdem er die christlichen Völker, die ihm näher sind, besiegt hat. Die Methode seiner christlichen Welteroberung wetteifert mit der Methode der christlichen Weltbekehrung: erst die Juden, dann die Heiden!

Zehntes Capitel.

Leibnizens kirchenpolitische Wirksamkeit: Die Reunionsbestrebungen.

I. Die Wiederherstellung der kirchlichen Einheit.

1. Die kurmainzischen Pläne.

Jene Idee der Weltharmonie, welche die Richtschnur der Denkart unseres Philosophen und das Grundthema seiner Lehre ausmacht, findet

in seinen Beschäftigungen mit den großen Zeitfragen ein Feld der Anwendung auf die vorhandenen Weltzustände, welche bedrohliche Gegensätze in sich tragen, deren Ausgleichung sie bedürfen und suchen. Leibniz als der Philosoph, welcher er ist, als der welt- und staatskundige Schriftsteller, ist der berufenste und geistig bedeutendste Stimmführer der reconciliatorischen Interessen des Zeitalters. Wir haben diese Art seiner Thätigkeit auf dem politischen Gebiet, wo es sich um die Erhaltung des Weltfriedens, die Sicherung des deutschen Reiches, die Befestigung des europäischen Gleichgewichts wider die französische Kriegslust handelte, schon kennen gelernt und wollen sie jetzt auf dem kirchlichen verfolgen.

Der große Gegensatz, der auf diesem Gebiet in der ersten Hälfte des sechszehnten Jahrhunderts entstanden und in den Beschlüssen des tridentinischen Concils gleichsam erstarrt war, hatte in der ersten Hälfte des siebzehnten den dreißigjährigen Krieg aus sich hervorgehen lassen. Nun hatte der westfälische Friede zwar den kirchlichen Zwiespalt so weit beendet, daß den Protestanten die Duldung ihrer Lehre und Kirche gesichert war, aber es fehlte viel, daß dadurch der Kirchenfriede wirklich und auf die Dauer verbürgt schien. Die innere Glaubenstrennung blieb und damit die religiöse Zwietracht, welche leicht wieder auflodern und mit dem Frieden auch die Sicherheit des Reiches gefährden konnte. Wer daher für die Erhaltung des westfälischen Friedens und die Sicherheit des Reiches ernstlich besorgt war, mußte nothwendig darauf denken, auch den religiösen Frieden tiefer zu begründen und die Glaubenstrennung durch eine Versöhnung und Wiedervereinigung der beiden Kirchen aus dem Wege zu räumen. Darin liegt der politische Beweggrund, woraus in der Zeit nach dem westfälischen Frieden die Reunionsbestrebungen hervorgehen. Nun wissen wir, daß diese Friedens- und Sicherheitspolitik in Betreff des deutschen Reiches hauptsächlich in Mainz ihren Herd hatte, und es erklärt sich daraus, daß in dem System und Zusammenhange der mainzischen Politik, daß in Männern, wie der Kurfürst Johann Philipp und Boineburg, auch die Idee der kirchlichen Reunion ernsthaft gefaßt und gepflegt wurde. Namentlich Boineburg, persönlich an beiden Kirchen betheiligt, durch Geburt Protestant, durch Bekehrung Katholik, war schon im Jahre 1660 für dieses Ziel in Rom thätig. So wurde Leibniz schon in seiner mainzischen Periode mit dieser Idee vertraut, und sie war ihm willkommen. Er schrieb hier nicht bloß politische, sondern auch „theologische Demonstrationen" (demonstrationes catholicae), nicht etwa aus speculativer

Liebhaberei, sondern zu einem praktischen, kirchlich reconciliatorischen Zweck, er wollte darin die wichtigsten streitigen Glaubenspunkte in ein solches Licht setzen, daß die verschiedenen theologischen Parteien mit dieser Fassung übereinstimmen konnten. Er hatte schon damals die Reunion in das Auge gefaßt. Die Schrift will unparteiisch erscheinen, darum verbirgt der Verfasser geflissentlich sich und seinen kirchlichen Standpunkt; sie ist lateinisch verfaßt, damit sie von Ausländern gelesen werden könne; sie will den verschiedenen kirchlichen Bekenntnissen und Richtungen ein Einigungsobject darbieten und gerade in dieser Rücksicht das praktische Urtheil der stimmführenden Theologen herausfordern. Sein Wort sollte einfach, gemeinfaßlich, erleuchtend sein, frei von allem „Spinngewebe" der Scholastik. „Ich hätte es lieber deutsch geschrieben", heißt es in einem noch in Mainz (1671) abgefaßten Briefe an den Herzog Johann Friedrich, — „allein es hätte dergestalt dem Ausländer nicht communicirt werden können. Meine Intention nun damit ist gewesen, zu versuchen, ob etwa mit guter Manier, verständiger Sanftmuth, von Theologen von allen Seiten, von katholischen, evangelischen, reformirten, remonstranten und sogenannten jansenisten, practicirte Judicia und dieses zum wenigsten erhalten werden könnte, daß, wo sie nicht alles billigten, dennoch bekennten, nichts darin, so verdammlich oder dem also Lebenden und Sterbenden an seiner Seligkeit schädlich, zu finden. Welches gewißlich ein schöner Grad zu einer mehreren Näherung und Einigkeit wäre, wenn in einer so wichtigen und schweren Sache dergleichen Specimen zu bewirken wäre. Es müßten alle die, so judiciren sollen, weder den Autor und dessen Religion noch die Intention der Mitcensores wissen und jeder der Meinung sein, daß es von einem seiner Partei komme. Wie solches vielleicht am füglichsten zu thun, habe ich dem Herrn Baron von Boineburg ausführlicher zugeschrieben."[1] Und im Rückblick auf die Verhandlungen, die man seitdem begonnen und jahrelang geführt hatte, sagt Leibniz in einem Briefe an Eyben, Assessor am Reichskammergericht (August 1692): „Was das negotium unitatis restituendae betrifft, so werden wenig privati in Europa jetzo sein, die mehr Gelegenheit gefunden, darin eine rechte Einsicht zu haben als ich, seit ich des sel. Baron von Boineburg intimus gewesen".[2]

[1] Leibnizens Deutsche Schriften (Guhrauer). Bd. I. S. 275 flgd. Vergl. S. 270 flgd. (Brief v. 21. Mai 1671). Die Werke von Leibniz (O. Klopp). Bd. III. S. 251—253. — [2] Ebendas. Bd. VII. Einl. S. XXXIX flgd.

2. Die Reunionsinteressen.

Mächtige Beweggründe politischer Art arbeiten für und wider das Werk der kirchlichen Wiedervereinigung. Der religiöse Zwiespalt im deutschen Reiche befördert die Theilung und den politischen Zwiespalt der Staaten, welchen Frankreich begünstigt, weshalb es gern die Rolle der Schutzmacht für die deutschen Protestanten spielt. Die Glaubenstrennung öffnet das Reich dem Einflusse Frankreichs, die Reunion würde diesem Einflusse vorbeugen und das Reich nach innen stärken und sichern; schon deshalb liegt es im kaiserlich-österreichischen Interesse, das Werk der Wiedervereinigung aus allen Kräften zu fördern. Und ebenso kann es dem Machtinteresse und dem Machtbedürfniß der katholischen Kirche nur willkommen sein, die Protestanten wiederzugewinnen unter Bedingungen, welche bei gegenseitigen Einräumungen verschiedener Art die oberste Geltung des Papstthums in der Kirche anerkennen und festhalten. Diese einfache Betrachtung der politischen Zeitlage erklärt, warum wir Kaiser und Papst auf seiten der Reunion und für dieselbe wirksam, dagegen das französische Machtinteresse und den Gallikanismus auf der Gegenseite finden werden, bestrebt, die Sache zu hindern. So fällt die Angelegenheit der Reunion mit den politischen Interessen, die sie treiben und für und wider dieselbe thätig sind, zugleich unter die politischen Gegensätze der Zeit: unter die Gegensätze der gallikanischen und römischen Kirche, der französischen und österreichischen Macht. Von den Päpsten, welche die Sache der Reunion unterstützten und bei der längeren Dauer ihrer Regierungszeit auch am meisten dafür wirksam sein konnten, ist vor allem **Innocenz** XI. (Odescalchi) zu nennen, dessen Pontificat (1676—1689) mit den Jahren zusammenfällt, in denen die Reunionspläne ihre besten Aussichten hatten.

Das nächste Interesse, innerhalb des deutschen Reiches den Frieden und die Sicherheit durch eine Ausgleichung der großen kirchlichen Gegensätze zu befestigen und dauernd zu gründen, hatte **der Kaiser**. Es handelte sich für das erste darum, die protestantischen Staaten und deren Fürsten für die Idee zu gewinnen und Grundlagen für weitere Verhandlungen zu schaffen. Diese Angelegenheiten zu führen, wurde ein Mann beauftragt, der viele Jahre hindurch der kaiserliche Agent für die zu stiftende Reunion und selbst aufs eifrigste für die Sache interessirt war: dieser in der Geschichte der Reunionspläne jener Zeit wichtige und außerordentlich thätige Mann war **Christoph Royas Spinola**, aus einer spanisch-niederländischen Familie, begünstigt von

Philipp IV. von Spanien, Beichtvater der ersten Gemahlin des Kaisers Leopold I., der ihm die Mission anvertraute und die Vollmachten gab, in Ungarn und im deutschen Reiche für die Wiedervereinigung der beiden Kirchen zu wirken. Spinola gehörte zum Orden der Franziskaner und wurde Bischof erst von Tina in Kroatien, dann (seit März 1685) von Wiener Neustadt, er wirkte zugleich als Diplomat und Missionär und betrieb die Sache der Reunion nicht bloß als ein kaiserliches Geschäft, sondern als seine Lebensaufgabe, für welche er schon lange thätig gewesen war, bevor ihn kaiserliche und päpstliche Vollmachten mit der Sache betrauten. Er selbst erklärt im Jahre 1671, daß er seit zwanzig Jahren an dieser Aufgabe arbeite. Im Jahre 1661 beginnt er seine dem Zweck der Reunion gewidmeten Reisen, er ist zu diesem Zwecke sechsmal in Rom, fünfmal in Hannover gewesen, das erstemal 1677, das zweitemal 1683, wo ihm Leibniz näher trat. Sein Tod (den 12. März 1695) durfte mit Recht als ein Mißgeschick für die Sache der Reunion angesehen werden, welche Spinola fast ein halbes Jahrhundert hindurch mit so vielem Eifer und einige Zeit mit scheinbar glücklichem Erfolge betrieben hatte.

3. Der Hof in Hannover und die Abtei von Maubuisson.

Unter den protestantischen Ländern des deutschen Reiches boten für die Reunionspläne und die Aufgabe Spinolas diejenigen offenbar einen sehr günstigen und empfänglichen Schauplatz, deren Fürsten entweder ganz im katholischen oder ganz im kaiserlichen Interesse waren. Solche günstige Bedingungen fanden sich vornehmlich in Hannover. Das Land war lutherisch, der Herzog Johann Friedrich hatte sich zur römischen Kirche bekehren lassen, und die Reunionsidee fand deshalb bei ihm williges Gehör, obwohl er politisch nicht in kaiserlichem, sondern in französischem Interesse stand. Sein Bruder und Nachfolger Ernst August begehrte die Kurwürde und war, obwohl dem Namen nach lutherisch, vermöge seiner politischen Interessen kaiserlich gesinnt und von dieser Seite den Reunionsplänen offen. Daher kam es, daß namentlich unter Ernst August Hannover ein Centralpunkt für die kaiserlichen Reunionspläne und ein Anziehungspunkt für Spinola wurde, bis andere politische und dynastische Interessen, namentlich die Aussicht auf die Thronfolge in England, den katholisirenden Reunionsbestrebungen für immer in den Weg traten.

Die fürstlichen Frauen des hannoverischen Hofes nahmen an den Reunionsplänen und Bestrebungen ihren Antheil: die Herzogin-Wittwe

Henriette Benedicta aus kirchlichem Glaubenseifer, die regierende Herzogin **Sophie** dagegen aus weltlichen Interessen, mit ihrer völlig unbefangenen, klugen, allem Kirchenglauben im Grunde abgeneigten Denkart. Ihrer Nichte und Schwägerin Benedicta war der katholische Glaube angeerbt und anerzogen, diese hatte den Pfalzgrafen Eduard, einen bekehrten Calvinisten, zum Vater, die bekehrungssüchtige Anna Gonzaga zur Mutter und einen bekehrten Lutheraner, den Herzog Johann Friedrich, zum Gemahl. Sophie dagegen war gesinnt, wie ihr Bruder, der Kurfürst Karl Ludwig von der Pfalz. Wir müssen etwas näher auf diesen weiblichen Antheil des hannoverischen Hofes eingehen, weil sich hier der Faden zeigt, der uns zu einem anderen in der Geschichte der damaligen Reunionspläne wichtigen Centralpunkte hinführt.

Mit der Heirath und Bekehrung des Pfalzgrafen Eduard war in die Familie des unglücklichen Kurfürsten Friedrich V. von der Pfalz, einst des Oberhauptes der Union, des Führers der protestantischen Reichsinteressen, ein katholisches Ferment gekommen, das weiter um sich griff. Seine zweite Tochter, die Pfalzgräfin **Louise Hollandine** floh in abenteuerlich-romantischer Weise aus dem Haag nach Frankreich und folgte dem Beispiel ihres Bruders, sie wurde durch ihre Schwägerin Anna Gonzaga ebenfalls zur römischen Kirche bekehrt und erhielt die reiche Abtei Maubuisson bei Paris.[1] Hier empfing sie als eine 57jährige Frau im Sommer 1679 den Besuch ihrer Schwester Sophie, die in ihren Briefen und Denkwürdigkeiten diesen Aufenthalt höchst ergötzlich geschildert hat.[2] Leben und Neigungen der Aebtissin waren sinnlich, weltlich, artistisch, sie beschäftigte sich mit Malerei und mochte lieber im Atelier als im Oratorium sein. Man erzählt von ihr, daß sie sich gerühmt, vierzehn Kinder geboren zu haben. Ihre Sitten schmeckten schon nach der Zeit der Regentschaft.

Anna Gonzaga dagegen nahm es mit der katholischen Sache ernst und wünschte nichts eifriger als auch ihre Schwägerin von Hannover zu bekehren. Darin wurde sie lebhaft unterstützt von einer anderen, streng katholisch gesinnten und ebenfalls bekehrungssüchtigen Frau, welche bald eine wichtige Person in der Abtei Maubuisson wurde. Frau von **Brinon**, die erste Oberin der Erziehungsanstalt von Saint-Cyr, welche die Frau von Maintenon für 250 adlige Töchter gestiftet hatte, wollte auch

[1] Meine Gesch. der neuern Philosophie. Bd. I. (Jubil.-Ausg.) 4. Aufl. S. 191. — [2] Publicationen aus den K. preuß. Staatsarchiven. Bd. IV. (1879.) S. 113—131. Vgl. ebendas. Bd. XXVI. (1885.) S. 371—380.

Kunst und Poesie in dem alleinigen und strengen Dienst der Religion sehen und forderte deshalb die religiöse Tragödie, worin die Geschlechtsliebe keinen Raum haben sollte, die biblische Tragödie ohne Liebe, deren Muster Racine in seiner «Athalie» gab (1691). Plötzlich mußte sie das Stift von Saint-Cyr verlassen, weil sie durch ihre Herrschsucht die Frau von Maintenon verletzt hatte. Sie kam nach Maubuisson und wurde der weibliche Secretär der Aebtissin und bald die einflußreichste Person in der Abtei. Der weltlich leichte und bestimmbare Sinn der Pfalzgräfin Louise beugte sich unter den festen Willen der Brinon und war leichter zu beherrschen als die Schutzherrin von Saint-Cyr, so entgegengesetzt auch im übrigen die Neigungen und Charaktere der Brinon und der Aebtissin waren, denn diese, wenn man nach ihrem Leben urtheilen darf, fand die Liebe ohne Tragödie angenehmer als die Tragödie ohne Liebe. Seitdem der Einfluß der Brinon zur Herrschaft gelangt war, bildete die Abtei von Maubuisson einen Mittelpunkt katholischer Missionsbestrebungen, und man suchte von hier aus die deutschen Reunionspläne, welche in Hannover ihren Herd hatten, im Sinne der Bekehrer zu lenken. In dem mannichfaltig verschlungenen Gewebe der Reunionsversuche jener Zeit bildet der Verkehr zwischen Maubuisson und Hannover einen besonderen Faden, der sich durch jenes Gewebe hindurchzieht und welchen namentlich die Hand der Brinon fortspinnt. Zwei Bekehrungen sind bereits in dem pfälzischen Hause durch den Eifer der Anna Gonzaga gelungen, jetzt soll die dritte versucht werden: die der Herzogin Sophie von Hannover, durch welche man, wenn sie zum Uebertritt bewogen wird, auch deren Gemahl Ernst August zu bekehren hofft. Man kennt den Einfluß, welchen Leibniz auf die Herzogin hat, er ist der geistig bedeutendste Mann am Hofe von Hannover und die Seele der geselligen Kreise, welche die Herzogin in Herrenhausen um sich versammelt. So wird Leibniz selbst ein Ziel jener Bekehrungsversuche, die von Maubuisson ausgehen, und denen die Brinon ihren ganzen Eifer widmet. Die Herzogin Benedicta hatte sie der Aebtissin, ihrer Tante, empfohlen; die Marquise Caylus, die Nichte der Frau von Maintenon, schildert in ihren „Erinnerungen" den Charakter der Brinon als herrschsüchtig von Natur, und die Herzogin Sophie führt sie bei Leibniz brieflich mit den Worten ein: «C'est une religieuse, qui passe pour bel esprit. Son eloquence est extraordinaire, car elle parle toujours.»[1]

[1] Ebendas. Bd. VII. Einl. S. XXXIX. Vergl. S. 97 flgd.: La duchesse Sophie à Leibniz 22. Sept. / 1. Octob. 1690.

Indessen würden diese weiblichen Missionsversuche bei weitem so denkwürdig nicht sein, wenn nicht zwei bedeutende, mit einander und mit den Klosterfrauen von Maubuisson befreundete Männer dabei thätig gewesen wären, beide berühmt als Schriftsteller und bewährt im Dienste der katholischen Kirche: der eine ist Bossuet, der angesehenste Prälat am Hofe Ludwigs XIV., der erste Theologe und kirchliche Redner des damaligen Frankreichs, seit 1668 Bischof von Condom, seit 1681 Bischof von Meaux; der andere ist Pellisson, von Geburt Hugenot, Convertit in seinem sechsundvierzigsten Jahre (1670), wirksam als Schriftsteller in der Bekehrung der Calvinisten Frankreichs, Historiograph des Königs, Akademiker und Hofmann, modern in seiner Schreibart und frei von den scholastischen Formen.

Wer die Geschichte der Reunionspläne jener Zeit genau verfolgen will, muß diese beiden Kreise und deren gegenseitigen Verkehr wohl im Auge behalten, die Cirkel von Maubuisson und von Hannover: dort die Aebtissin, Anna Gonzaga und die Brinon im Bunde mit Bossuet und Pellisson; hier die Herzogin Sophie, Molanus und Leibniz. Die Brinon läßt es sich angelegen sein, die Beziehungen und den brieflichen Verkehr ihrer beiden gelehrten Freunde mit Leibniz zu vermitteln und, sobald ein Stillstand einzutreten droht, wieder von neuem zu fördern. Schon im Jahre 1679 hatte die Herzogin Sophie einige Monate in Maubuisson zugebracht, aber es war nicht gelungen, sie zu bekehren; Anna Gonzaga, die in dem pfälzischen Hause gern noch diese dritte Bekehrung bewirkt hätte, starb im Jahre 1684, und Bossuet feierte in seiner Trauerrede ihren frommen und erfolgreichen Bekehrungseifer; die Brinon setzte die Bekehrungsversuche mit der Herzogin fort und schrieb Briefe über Briefe, aber die Sache endete zuletzt mit einer entschiedenen Absage von seiten der Kurfürstin Sophie, die den Lockungen des Katholicismus die Gräuel der Bartholomäusnacht, die Pulververschwörung, die Ermordungen Heinrichs III. und IV. entgegenhielt.

Zwischen Maubuisson und Hannover wurde im Grunde weniger die Sache der Reunion als die der Mission im katholischen Interesse betrieben. Die Geister von Maubuisson wollten die Wiedervereinigung der beiden Kirchen durch die Bekehrung der Protestanten, und als später Bossuet selbst in die Reunionsgeschäfte und Fragen eingriff, war er es, welcher den Uebertritt forderte und den dogmatischen Standpunkt so geltend machte, daß an dieser Bedingung die Sache der Reunion nothwendig scheitern mußte.

II. Die Reunionsverhandlungen.

1. Spinola, Molanus und Leibniz.

Zunächst stand Bossuet persönlich den deutschen Reunionsplänen fern; diese wurden verhandelt zwischen Spinola, welchem kaiserliche und päpstliche Vollmachten zur Seite standen, und den deutschen Höfen, namentlich den protestantischen, unter denen der hannoverische für seine Thätigkeit eine Art Operationsbasis bildete. Indessen war durch Spinola selbst der Name und das theologische Ansehen Bossuets in der Reunionsfrage bald zu einer großen Geltung gekommen. Man bedurfte zur Wiederherstellung der kirchlichen Einheit einer dogmatischen Grundlage, auf der man sich verständigen konnte, einer Auseinandersetzung des römisch-katholischen Glaubens, welche den Protestanten Vereinigungspunkte bot und dem irenischen Zwecke entsprach, und ein solches Werk schien dem Spinola Bossuets berühmte und vom Papst gebilligte «Exposition de la foi catholique» (1676) zu sein.

Wir wollen gleich an dieser Stelle einige der hauptsächlichen Schriften hervorheben, die in den Reunionsverhandlungen eine Rolle gespielt und die stimmführenden Richtungen vertreten haben. Natürlich mußte das Ausgleichungsgeschäft, welches die Wiedervereinigung vorbereiten und ebnen sollte, zwischen sachkundigen und bevollmächtigten Männern, zwischen Theologen beider Kirchen geführt werden. Von katholischer Seite galt Spinola, selbst Ordensgeistlicher und Bischof, als kaiserlich-päpstlicher Bevollmächtigter. Der Herzog Ernst August berief die ersten Theologen seines Landes zu einer der Reunionsfrage gewidmeten Conferenz nach Hannover: Gerhard Molanus, den Abt von Lokkum, den Hofprediger Barckhausen in Osnabrück, die helmstedter Theologen Calixtus den jüngeren und Mayer. Ueberhaupt war der tolerante Geist der helmstedter Universität einer Aussöhnung mit der katholischen Kirche nicht abgeneigt, während die unduldsame Richtung Wittenbergs sich schroff und ausschließend dagegen verhielt. Leibniz suchte deshalb die Universität Helmstedt vor Berufungen aus Wittenberg zu hüten und war geflissentlich darauf bedacht, bei neuen Berufungen, wie z. B. der Professoren Johann Fabricius aus Altorf und Schmidt aus Hannover, den toleranten Geist der Universität zu erhalten. Er selbst war bei den Reunionsverhandlungen als Vermittler, Rathgeber, Diplomat thätig, nicht eigentlich als Geschäftsführer. An der Spitze der hannoverischen Conferenz stand von protestantischer Seite der Abt Molanus. Die erste Frage war, welcher Weg zur Wieder-

vereinigung der beiden Kirchen einzuschlagen, welche Methode zur Lösung dieser Aufgabe erforderlich sei? Spinola schrieb seine „Regeln zur kirchlichen Vereinigung aller Christen", Molanus die Grundzüge einer „Methode, nach welcher die kirchliche Einheit zwischen den römischen und protestantischen Christen wiederherzustellen sei" und Leibniz seine „Methoden der Reunion".[1]

2. Die Jahre der Annäherung. Leibnizens Standpunkt.

Niemals haben die beiden kirchlichen, ihre Wiedervereinigung suchenden Parteien einander so nahe gestanden, als in diesem Zeitpunkte, wo die irenischen Entwürfe von beiden Seiten einander bereitwillig entgegenkamen und sich in den Hauptsachen berührten. Die hannoverischen Verhandlungen zwischen Spinola und Molanus zeigen die größte Annäherung, wogegen die späteren brieflichen Verhandlungen zwischen Bossuet und Leibniz die zunehmende Entfernung und zuletzt den größten Abstand wahrnehmen lassen. Die Geschichte der Annäherung fällt in das vorletzte Decennium des siebzehnten Jahrhunderts, die der zunehmenden Entfernung in das letzte; im Jahre 1700 wird der Sitz der Reunionsverhandlungen nach Wien verlegt, und die letzten Aussichten auf einen wirklichen Erfolg sind verschwunden.

Die helmstedter Theologen waren bereit, Bossuets Auseinandersetzung des Glaubens, auf welche Spinola sich stützte, als Grundlage anzuerkennen, selbst in Ansehung des päpstlichen Primats; Molanus hatte in seinen Grundzügen der Unionsmethode den päpstlichen Primat bejaht, selbst in Ansehung der Gerichtsbarkeit. Man wollte sich jeder gegenseitigen Verdammung enthalten und die Lösung der Glaubenswidersprüche einem allgemeinen Concil überlassen, an welchem die protestantischen Superintendenten als Bischöfe theilnehmen sollten; Spinola ließ ebenfalls die Bedingungen, unter denen eine Verfassungseinigung möglich erschien, in den Vordergrund treten und stellte die Ausgleichung der Glaubensdifferenzen zurück als Aufgabe eines späteren,

[1] «Regulae circa christianorum omnium ecclesiasticam reunionem.» Diese Schrift, die von Spinola und nicht, wie Guhrauer meint, von Molanus herrührt, erschien erst 1691, obwohl sie weit früher verfaßt war. Vgl. Oeuvres de Leibniz (Foucher de Careil) T. I. Préface, pg. XVIII. Des Molanus «Methodus reintroducendae unionis ecclesiasticae inter Romanenses et Protestantes» fällt in das Jahr 1683, Leibnizens «Méthodes de réunion» in die Zeit zwischen 1683 und 1685, wahrscheinlich also in das Jahr 1684. Werke (O. Klopp). Bd. VII. Einl. S. XXXII. flgd.

allgemeinen Concils. Er machte sehr weit gehende Zugeständnisse, um zunächst der Verfassungseinigung, der Gründung einer allgemeinen, wiedervereinigten Kirche den Boden zu ebnen. Die Priesterehe sollte gelten und das tridentinische Concil, das sich wie eine Mauer zwischen Katholicismus und Protestantismus aufgerichtet hatte, nicht unabänderlich sein, sondern durch ein künftiges Concil reformirt werden. So günstig standen die Reunionspräliminarien im Jahre 1683. Die ganze Sache war, wie man sieht, auf einen Compromiß angelegt.

Leibniz war im Stillen schon lange auf die Ausgleichung der Glaubensgegensätze bedacht, auf eine Fassung, in welcher die Glaubenslehre durch die Scylla und Charybdis der schroff einander entgegengesetzten kirchlichen Lehrbegriffe glücklich hindurchgeführt werden könnte; er wollte in diesem Sinne, der seiner ganzen Denkweise gemäß war, reconciliatorisch wirken. Sein eigenes philosophisches System erschien ihm als das beste Instrument, um eine solche ausgleichende Glaubenslehre zu verfassen und eine wahre Concordienformel zu bilden. Natürlich ließ sich diese Aufgabe nur durch eine Glaubensauseinandersetzung lösen, mit welcher beide Parteien zufrieden sein konnten. Was Bossuet in seiner «Exposition de la foi» vom katholischen Standpunkt aus gethan hatte, wollte jetzt Leibniz vom protestantischen aus versuchen; er wollte genauer als Bossuet in die besonderen Glaubensbestimmungen eingehen und die Sache selbst so einfach und klar als möglich darstellen. Dieses sein System sollte nichts enthalten, das nicht als Lehre kirchlich geduldet werden könnte. Ob die Kirche eine solche Glaubenslehre einräumen dürfe, darüber sollte zunächst nicht der Papst, sondern die Bischöfe und zwar die gemäßigten unter ihnen entscheiden. Eine solche bischöfliche Billigung war darum das erste Ziel, welches Leibniz erreichen wollte. Die bischöfliche Prüfung sollte ganz in der Stille geschehen und durch einen Fürsten, der den Versuch der geeinigten Glaubenslehre den Bischöfen vorlegte, vermittelt werden; diese durften nicht wissen, von wem der Entwurf herrühre, damit nicht etwa ein protestantischer Name von vornherein ihr Urtheil dawider einnehme. In diesem Sinne schrieb Leibniz im Jahre 1686 an den Herzog Ernst August, den er sich zum fürstlichen Vermittler wünschte. Der Herzog ging zwar auf diesen Plan nicht ein, aber Leibniz führte ihn aus oder brachte ihn wenigstens zu Papier und entwarf jene Glaubenslehre, die man in seinem Nachlaß gefunden und unter dem Namen «Systema theologicum» herausgegeben hat (1819). Man wollte hier die Entdeckung gemacht haben,

daß Leibniz selbst die Absicht gehabt, katholisch zu werden. Indessen ist das Schriftstück nichts weiter, als in jener diplomatischen Absicht, die wir erklärt haben, ein dogmatischer Beitrag zu dem Reunionsgeschäft jener Jahre, in denen Spinola mit den hannoverischen Theologen verhandelte, und der Herzog Ernst August den kirchlichen Compromiß wünschte. Während man in den Conferenzen zu Hannover die Reunionsverfassung berieth und die Vorfragen feststellte, entwarf Leibniz in seinem «Systema theologicum» eine der Reunion gemäße Glaubenslehre.

In diese Jahre (1683—1685) fällt der rege Verkehr zwischen unserem Philosophen und dem Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels: ein Briefwechsel, der unsere Aufmerksamkeit verdient, weil hier das persönliche Verhältniß, welches Leibniz zur katholischen Kirche einnimmt, offen zur Sprache kommt. Die Verhältnisse, worin Leibniz lebte, haben ihm von verschiedenen Seiten mehr als einmal den Uebertritt zur römischen Kirche nahe gelegt, und es hat auch nicht an Stimmen gefehlt, die ihn unmittelbar dazu aufforderten. Seine Freundschaft mit Boineburg, seine Dienstverhältnisse in Mainz unter Johann Philipp und in Hannover unter Johann Friedrich brachten ihn jahrelang unter die mächtigsten katholischen Einflüsse. Er hätte um den Preis der Bekehrung leicht eine ihm willkommene Stellung in Paris, Wien oder Rom finden können; endlich das Reunionsgeschäft selbst, welches er mit so vielem Eifer betrieb, dieser Wunsch nach einer Wiedervereinigung mit der römischen Kirche mußte sich doch auf eine innere und religiöse Anerkennung des Katholicismus gründen. Indessen widerstand Leibniz allen Bekehrungsversuchen, und selbst das ihm angebotene Custosamt der vatikanischen Bibliothek in Rom konnte ihn nicht zum Uebertritt bewegen. Er war in diesem Punkte spröder als Winckelmann.

Was ihn von der katholischen Kirche zurückhielt, war weniger eine dogmatische Glaubensformel, obwohl er sich gern mit dem augsburgischen Bekenntniß deckte, als der in seiner Geistesart tief begründete protestantische Grundzug und Trieb des unabhängigen Denkens. Der Landgraf von Hessen-Rheinfels gab sich die größte Mühe, den Philosophen, für welchen er eine lebhafte Neigung und Hochschätzung empfand, der römischen Kirche zu gewinnen, in deren Schooß er selbst, ähnlich wie Boineburg und Johann Friedrich, aus dem Protestantismus zurückgekehrt war; er hätte gern das Verdienst gehabt, einen solchen Proselyten zu machen, und verband sich zu diesem Zwecke mit dem Jansenisten Antoine Arnauld in Paris. Er schrieb selbst eine für Leibniz bestimmte

Bekehrungsschrift, die er unter dem (italienisch gefaßten) Titel „Wecker für meinen theuern Leibniz" diesem zuschickte. Die ersten Antworten, welche Leibniz gab, waren nicht abweisend; im Gegentheil, es schien, als ob er nicht hartnäckig sein werde. Der Landgraf hatte ihm geschrieben, daß seine Bekehrung schon im Munde der Leute sei; Leibniz erwiderte, daß sich diese Leute zum Theil irrten, aber auch nur zum Theil. Also es schien, als ob er zur Hälfte schon katholisch wäre. Der Landgraf forderte die andere Hälfte und bemerkte mit Recht, daß man in solchen Dingen nicht halb sein könne. Da erklärte ihm Leibniz, wie es mit der Hälfte gemeint sei. Er gehöre nicht zur äußeren Gemeinschaft der Kirche, aber zur inneren; die innere Communion sei unabhängig von der äußeren. Wer z. B. ungerecht excommunicirt worden, sei zwar von der äußeren Gemeinschaft ausgeschlossen, darum aber nicht der inneren verlustig. Schon aus dieser Unterscheidung sieht man, daß die katholische Kirche, welche Leibniz im Sinn hat, keineswegs mit der römischen zusammenfällt, sondern in der Idee der wahrhaft allgemeinen Kirche besteht, die der Geist des Protestantismus wiedererweckt und zum Ziel hat. Weniger zweideutig und unverhohlen drückt er sich aus, indem er geradezu den Grund angiebt, der ihn von der äußeren Gemeinschaft der römischen Kirche zurückhält: er will nicht gebunden sein in jenen wissenschaftlichen Ueberzeugungen, die sich auf die Natur der Dinge beziehen, und über welche im Namen der Kirche eine theologische Censur geübt wird. Er gedenkt dabei ausdrücklich der Verdammung des kopernikanischen Systems. Einer ähnlichen Verwerfung fühlt er seine philosophischen Ansichten ausgesetzt; er will das Joch, welches die Kirche dem Philosophen auflegt, nicht tragen, um so weniger, da er als Protestant davon frei ist und sich erst aus freien Stücken darunter beugen müßte. „Um auf mich zurückzukommen", schreibt er dem Landgrafen, „so giebt es einige philosophische Meinungen, deren Demonstration ich zu haben glaube, und welche zu ändern mir bei der Geistesart, die ich habe, unmöglich ist, so lange ich kein Mittel sehe, meinen Gründen genug zu thun. Nun werden aber diese Meinungen (obgleich sie, soviel ich weiß, weder der heiligen Schrift noch der Tradition noch der Definition eines Conciliums entgegen sind), noch immer hie und da von den Theologen der Schule, welche sich einbilden, daß das Gegentheil davon zum Glauben gehöre, gemißbilligt und sogar mit der Censur belegt. Man wird mir sagen, daß ich, um die Censur zu vermeiden, sie verschweigen könnte. Aber dieses geht nicht

an. Denn diese Sätze sind in der Philosophie von großer Wichtigkeit, und wenn ich einst über beträchtliche Entdeckungen, welche ich über die Untersuchung der Wahrheit und die Beförderung der menschlichen Kenntnisse zu haben glaube, mich werde aussprechen wollen, so muß ich sie als Fundamentalsätze aufstellen. Wahr ist es: wäre ich in der römischen Kirche geboren, so würde ich nur dann von ihr austreten, wenn man mich ausschlösse und mir auf die Weigerung, etwa gewisse herkömmliche Meinungen zu unterschreiben, die Communion versagte. Jetzt aber, da ich außerhalb der Communion von Rom geboren und erzogen worden bin, wird es, glaube ich, weder aufrichtig noch sicher sein, sich zum Eintritt zu melden, wenn man weiß, daß man vielleicht nicht aufgenommen werden würde, sobald man sein Herz entdeckte. Man müßte sogar stets gebunden sein und seine Gedanken verbergen oder sich einem «turpius ejicitur, quam non admittitur hospes» aussetzen. Ich bekenne Ihnen sehr gern, daß ich um jeden möglichen Preis in der Communion der römischen Kirche sein möchte, wenn ich es nur mit wahrer Ruhe des Geistes und mit dem Frieden des Gewissens sein könnte, welchen ich gegenwärtig genieße."[1]

An diesem Grunde, der aus dem innersten Wesen und Lebensgefühle des Protestantismus geschöpft ist, mußten alle Bekehrungsversuche scheitern. Leibnizens große Denkweise hatte nichts gemein mit dem Fanatismus irgend einer Art. Er konnte die katholische Kirche anerkennen, ohne ihr gehorchen zu wollen. Eine solche Denkweise erscheint den Glaubenseiferern immer als Indifferentismus, und so wurde auch Leibniz zuletzt von beiden Seiten beurtheilt. Der Landgraf von Hessen-Rheinfels machte ihm geradezu diesen Vorwurf. Ein richtiges Urtheil aber war es, wenn der Landgraf in seinem Sinn auf Leibniz anwendete, was einst der heilige Hieronymus von Rufinus gesagt hatte: «Quisquis est, noster non est».[2]

Der Standpunkt, welchen Leibniz in unserer Frage einnimmt und in gedrängter Kürze in seinem Aufsatze «Des méthodes de réunion» (1684) ausführt, ist im wesentlichen mit Molanus und der Behandlungsart

[1] Die französisch geschriebene Schrift des Landgrafen hatte den Titel: «Suegliarino al mio tanto carissimo quanto capacissimo Leibniz» (1683). Leibniz antwortete aus Osterode den 25. November 1683 und auf die Gegenbemerkungen des Landgrafen den 1. Januar 1684. S. Guhrauer: Gottfr. Wilh. Freiherr von Leibniz. Theil I. S. 342—348. — [2] Die Stelle findet sich in dem Aufsatz «De trifolio Lutherano», den der Landgraf in katholischen Kreisen circuliren ließ (1692). Ebendas. S. 356.

Spinolas einverstanden. Daß auf dem Wege der Religionsgespräche nichts auszurichten sei, habe die Erfahrung zur Genüge bewiesen; auch werde nichts erreicht, wenn man die vorhandenen Grundlagen antaste, sei es durch Einräumungen oder durch eine Rückkehr zu der Einheit der alten Kirche und den Glaubenssätzen der ersten Jahrhunderte. Man müsse den Verhältnissen Rechnung tragen und dieselben nehmen, wie sie liegen: die Protestanten auf dem Standpunkt der augsburgischen Confession mit der Bereitwilligkeit, die auf dem Reichstage von 1530 bestanden habe, ein allgemeines Concil anzuerkennen und zu beschicken; die Katholiken auf dem Standpunkt des tridentinischen Concils mit der Voraussetzung, daß die Beschlüsse desselben nicht unabänderlich seien, sondern in gewissen Punkten, die jede Einigung unmöglich machten, durch ein neues, allgemeines und gesetzmäßiges Concil zum Zwecke der Reunion geändert oder modificirt werden sollten. Warum könnte sich ein neues Concil in Ansehung des tridentinischen gegen die deutschen Protestanten nicht ähnlich verhalten, wie einst das baseler Concil in Ansehung des konstanzer gegen die böhmischen Ketzer? Es gewährte diesen den Kelch, und sie kehrten in den Schooß der Kirche zurück.

Das Princip des Protestantismus nach augsburgischem Bekenntniß sei mit dem Princip der Katholicität, d. h. der Anerkennung der Einheit und Universalität der christlichen Kirche vollkommen vereinbar. Und da die Einheit der sichtbaren Kirche eines Oberhauptes bedürfe, welches kein anderer als der römische Bischof sein könne, so folge aus der Anerkennung der katholischen auch die der römischen Kirche und ihres Bischofs, d. h. die Unterordnung unter den Papst als Oberhaupt der Gesammtkirche. Mit einer solchen wahrhaft katholischen Gesinnung bleibe man in der Einheit der Kirche, in ihrer inneren Gemeinschaft, selbst wenn man von der äußeren ausgeschlossen sei; man könne dann noch aus Unkunde und Unvermögen irren, aber nicht aus böser Absicht, es gebe nur noch Glaubensirrthümer, nicht wirklichen böswilligen Unglauben oder Abfall, also weder formelle Häresie noch schismatisches Verhalten. Leibniz legt das nachdrücklichste Gewicht auf den Unterschied zwischen formeller und materieller Ketzerei: jene ist der absichtliche Unglaube, der gewollte Ungehorsam, die Nichtanerkennung der Kirche, die Verleugnung ihrer rechtmäßigen Geltung, diese dagegen unabsichtlich, bloß irrthümlich, keineswegs eine Verleugnung der Principien, sondern nur eine falsche Ansicht in gewissen Thatsachen. So ist es eine formelle Ketzerei, wenn man den ökumenischen

Concilen der Kirche die Anerkennung und den Gehorsam verweigert, dagegen eine materielle, wenn man bezweifelt, ob dieses oder jenes Concil ein allgemeines und gesetzmäßiges, d. h. ein ökumenisches war, wie es mit den Concilen von Constanz und Basel in Italien, mit dem tridentinischen in Deutschland, zum Theil auch in Frankreich geschehen.

Die Verdammung oder Excommunication eines Irrthums ist ungerecht und selbst ein Irrthum von seiten derjenigen sichtbaren Kirche, welche Anathemata solcher Art ausspricht. Irrthümer lassen sich berichtigen und gut machen, unbeschadet der Principien (sauf les principes). Diesen Weg soll die Reunion suchen. In Absicht auf dieses Ziel müssen die Protestanten ihrerseits die Einheit und Universalität (Katholicität) der Kirche, den päpstlichen Primat, die Geltung der ökumenischen Concile anerkennen, wogegen ihnen die Priesterehe, das Abendmahl in beiderlei Formen, der Gebrauch der Landessprache im Cultus zugestanden werden muß. Es gebe innerhalb jeder der beiden Kirchen Streitpunkte, die bei der Reunionsfrage unberührt bleiben können, wie die Meinungsverschiedenheit über die Verdienstlichkeit guter Werke oder über die unbefleckte Empfängniß der Maria; andere zwischen beiden Kirchen, die sich durch Erörterungen ausgleichen lassen, wie die Feststellung der Zahl der Sacramente und des Opfers im Sacrament des Altars; endlich solche Controversen, die nur durch ein neues Concil zu entscheiden sind, wie über das Bibellesen, die Verehrung der Heiligen, die Ohrenbeichte, die Schranken der päpstlichen Autorität, die Lehre vom Fegefeuer u. a. Auf diesem Concil sollen die Vorsteher der protestantischen Diöcesen als wirkliche Bischöfe des deutschen Ritus gelten, wie es wirkliche Bischöfe des lateinischen und des griechischen Ritus giebt. Die Katholiken werden wohl thun, auf diese Vorschläge einzugehen, die so beschaffen sind, daß sie nichts dabei wagen und viel gewinnen.[1]

3. Leibnizens Verhandlungen mit Pellisson und Bossuet.

Als Leibniz diese Abhandlung schrieb, hatte Spinola zu wiederholten malen Ursache gefunden, über eine der Kircheneinigung übelgesinnte französische Partei zu klagen, auf deren Widerstand er in Rom gestoßen war.[2] Damals versuchte Spinola selbst den Bischof von Meaux, Bénigne Bossuet, mit welchem Leibniz schon seit Jahren in brieflichem Verkehr stand, für die Sache der Reunion günstig zu stimmen

[1] Werke (O. Klopp). Bd. VII. S. 19—36. — [2] Ebendas. Bd. VII. Einl. S. XXIV, XLI flgd.

und durch ihn den König. Vom Herbst 1687 bis in den Juni 1690 war unser Philosoph auf seiner (mehrfach erwähnten, später näher darzustellenden) Forschungsreise begriffen und von Hannover abwesend. Während seines Aufenthaltes in Wien hat er den Bischof von Neustadt besucht (Juni 1688) und bei ihm Schriftstücke eingesehen, woraus erhellte, daß der Papst, einige Cardinäle und Ordensgenerale, darunter der der Jesuiten, den Stand der Angelegenheit kannten und billigten. Als er im Herbst des nächsten Jahres in Rom war, konnte er in gelegentlichen Gesprächen sich davon überzeugen, daß der italienische Cardinal Spinola de Luca die Sache günstig ansah, während der französische Cardinal d'Estrées sich heftig dagegen erklärte.[1]

Inzwischen war der zweite Reichskrieg ausgebrochen, der neun Jahre dauerte (September 1688 bis 30. Oktober 1697) und von Ludwig XIV. zugleich als ein Religionskrieg geführt wurde, der dem deutschen Reiche wie dem deutschen Protestantismus Verderben drohte. Gerade dadurch mußte auf deutscher Seite der Reunionseifer von neuem angefacht werden, obwohl bei dem Stande der Zeiten an praktische Fortschritte oder Erfolge nicht zu denken war. Aber wenn Männer, wie Pellisson-Fontanier und Bossuet, wenn der Historiograph Ludwigs XIV. und der erste Hoftheologe Frankreichs für den Versuch der Reunion gewonnen werden konnten, so durfte ein solches Einverständniß in diesem Augenblicke für ein vielversprechendes Ergebnis gelten. Und Leibniz ergriff die Gelegenheit, da sie ihm geboten wurde, mit beiden die religiösen und kirchlichen Fragen eingehend zu verhandeln.

Pellisson hatte in seinen Betrachtungen über die Religionsdifferenz (réflexions sur les différens de la religion), die zur Bekehrung der Hugenotten verfaßt waren, den Unterschied zwischen Katholicismus und Protestantismus so dargestellt, daß jener als die Bejahung, dieser als die Verneinung des Glaubens erschien. Denn der wirkliche Glaube fordere die Vereinigung der Gläubigen, die Unterordnung unter eine feste Autorität, die keine andere sein könne als die Unfehlbarkeit der Kirche. Wer diese Autorität nicht anerkenne, zerreiße das Band, welches die Gläubigen verbinde, erschüttere den Glauben selbst und bewirke jene Indifferenz, die der Tod des Glaubens sei. Katholicismus und Protestantismus verhalten sich, wie Glaube und Nichtglaube: Protestantismus sei Indifferentismus. Der Grund der protestantischen

[1] Ebendas. Bd. VII. Einl. XI.

Indifferenz und Glaubensleere sei die Nichtanerkennung der Unfehlbarkeit der Kirche. Dies war den Frauen von Maubuisson, namentlich der Brinon aus der Seele gesprochen, sie übersetzte sich den Unterschied in das Politische und war nun der Meinung, daß Katholicismus und Protestantismus sich verhielten, wie Legitimität und Empörung, wie rechtmäßige Herrschaft und Usurpation.

Die Aebtissin von Maubuisson theilte die Schrift Pellissons ihrer Schwester von Hannover mit, welche Leibnizen zu einer Beurtheilung veranlaßte und dessen Bemerkungen (rémarques) nach Maubuisson schickte. So kamen sie durch Frau von Brinon an Pellisson. Was dieser den Indifferentismus der Protestanten genannt hatte, erklärte Leibniz für die erweiterte Denkweise der Toleranz, die sich aus jenem tief innerlichen, unbegreiflichen Glaubensgrunde rechtfertige, der schlechterdings individuell sei, und an dem die kirchliche Autorität stets ihre Schranke gefunden habe. Er stellte der kirchlichen Unfehlbarkeit die göttliche Gnade als geheimnißvollen Glaubensgrund, dem kirchlichen Autoritätszwange die protestantische Gewissensfreiheit, dem Vorwurf des Indifferentismus die Nothwendigkeit und das Recht der Toleranz entgegen. So entspann sich in den Jahren 1690—1692 über die Duldung und die Unterschiede der Religion ein Briefwechsel zwischen beiden, worin Pellisson den deutschen Philosophen bekehren wollte, und dieser sich hinter das Bollwerk der augsburgischen Confession zurückzog. Mit dem Tode Pellissons (Januar 1693) endete dieser Verkehr, worin viele Höflichkeiten ausgetauscht worden, und Leibniz ungefragt mit der Veröffentlichung seiner Briefe überrascht wurde.[1] Die Verhandlungen mit Bossuet waren in vollem Gange, als Pellisson starb.

Die ersten brieflichen Berührungen stammten aus dem Spätjahre 1678. Bossuet, damals noch Bischof von Condom, schrieb an Leibniz als Bibliothekar und erkundigte sich nach einer Taldmudübersetzung (27. November); dieser gab einige sachliche Aufschlüsse und erwähnte beiläufig, daß der Bischof von Tina mit kaiserlichen Aufträgen in Hannover gewesen sei. Im folgenden Jahre versprach Bossuet drei Exemplare seiner vom Papst gebilligten Exposition de la foi catholique

[1] Leibnizens Rémarques über Pellissons Réflexions sind in Form eines anonymen Briefes an einen Dritten gehalten (Sommer 1690). Oeuvres (Foucher) I. S. 55—56. Pellissons Antworten vom Septbr. und Novbr. 1690 (S. 66—100, 110—125). Die Briefe erschienen unter dem Titel: Lettres de Mr. Leibniz et de Mr. Pellisson de la tolérance et des différens de la religion.

nach Hannover zu senden, deren eines für den Herzog, die beiden anderen für Spinola und Leibniz bestimmt sein sollten, welcher letztere in seiner Antwort erklärte, daß von diesem Werke der günstigste Einfluß auf die Wiederherstellung des Kirchenfriedens zu erwarten sei.[1]

Unterdessen wurde in Hannover das Geschäft der Reunion betrieben und die vorläufigen Bedingungen zwischen dem Bischof von Tina und dem Abt von Lokkum festgestellt. Bossuet vernahm, daß gewisse Artikel unterzeichnet seien, deren erster die Anerkennung des römischen Primats enthalte. Jetzt wünschte er sie näher kennen zu lernen und erhielt des Molanus «Methodus reintroducendae unitatis ecclesiasticae».[2]

Ob nun Bossuet die Artikel gelesen, die Sache aussichtslos befunden, aus den Augen verloren und vergessen hat: genug, er ließ die hannoverische Sendung völlig unerwiedert, und es dauerte acht Jahre, bis er, durch die Verhandlungen zwischen Pellisson und Leibniz endlich daran erinnert, das Schriftstück vermißte, dessen Inhalt er jetzt näher einzusehen und zu prüfen begehrte. Es hatte sich unter seinen Papieren verschoben. «J'ai laissé échapper ces papiers de dessous mes yeux», schrieb er der Brinon (29. September 1691), die ihm eine neue Abschrift verschaffen sollte. In einem Briefe vom 11. October 1691 beschwor sie Leibniz, ihr die Artikel des Bischofs von Neustadt so schnell als möglich zu senden.[3]

Das neue Schriftstück, welches Molanus für den Bischof von Meaux ausarbeitete, enthielt zwar die mit Spinola verhandelten Punkte, war aber keineswegs eine Abschrift der «Methodus» vom Jahre 1683 und nannte sich, um allen officiellen Anschein zu vermeiden, «Cogitationes privatae». Die lateinisch verfaßte und französisch übersetzte Antwort

---

[1] Bossuets Brief ist vom 1. Mai 1679. — [2] Der Brief an Leibniz ist aus Fontainebleau vom 22. August 1683. — [3] Oeuvres (Foucher). I. p. 173—177, p. 185. In dieser Ausgabe findet sich viele Verwirrung in den chronologischen Bestimmungen der Briefe. Den 29. September 1691 schreibt Bossuet der Brinon, daß er die Artikel verloren habe und eine neue Abschrift wünsche. An demselben Tage schreibt Leibniz der Brinon, durch die er erst zwölf Tage später den Wunsch des Bischofs erfährt, daß, um den Verlust zu ersetzen, die neue Sendung schon in der Arbeit begriffen sei. — Auch hätte, beiläufig gesagt, der Herausgeber unter den erstaunlichsten Beispielen der Bekehrung deutscher Fürsten im 17. Jahrhundert nicht die des Kurfürsten Friedrich V. von der Pfalz anführen sollen, der den calvinistischen Interessen bekanntlich alles geopfert hat!! S. T. 1. Introd. p. XXXI.

des Bischofs verzögerte sich und wurde unter dem Titel «Sententia de scripto, cui titulus cogitationes privatae» (Réflexions etc.) erst den 26. und 28. August 1692 nach Hannover gesendet. Leibniz bezeugte den Empfang (27. October) und schien von dem Inhalt vorläufig zufriedengestellt, erklärte aber in einem seiner letzten Briefe an Pellisson (8. December 1692), daß er in der Schrift des Bischofs einige Stellen, die ihn persönlich betrafen, sehr übel empfunden habe. Molanus, zu einer Beantwortung der bischöflichen Einwürfe gedrängt, schrieb seine «Explicatio ulterior», die im August 1693 vollendet wurde, aber erst im folgenden Jahre in Bossuets Hände gelangte und unerwiedert blieb. Als dieser im Jahre 1694 das letztemal an Leibniz schrieb, bevor er auf fünf Jahre verstummte, hatte er die Antwort des Abtes von Lokkum noch nicht erhalten.[1]

In den brieflichen Erörterungen zwischen Pellisson und Leibniz war dem Bischof von Meaux ein Punkt aufgestoßen, der ihn begierig machte, die Artikel der hannoverischen Conferenz näher zu prüfen und sich in die deutsche Reunionsfrage zu mischen. Leibniz hatte wiederholt gegen Pellisson die Geltung des tridentinischen Concils in Frankreich angezweifelt. In der Frage, welche die unbedingte Geltung des tridentinischen Concils auf dem Gebiete des Glaubens betrifft, liegt die Differenz zwischen Pellisson und Bossuet auf der einen Seite und Molanus und Leibniz auf der anderen.

In den Augen des französischen Bischofs ist die Kircheneinigung nur auf der Grundlage der Glaubenseinigung möglich, die von seiten der Protestanten die unbedingte Anerkennung des tridentinischen Concils in allen dogmatischen Punkten fordere. Anerkennung oder Nichtanerkennung dieses Concils: dies ist für Bossuet der Kern aller Reunionsfragen. Das Concil mit einer Mauer verglichen, so macht Leibnizens Standpunkt die kirchliche Wiedervereinigung davon abhängig, daß diese Mauer, wenn nicht niedergerissen werde, doch aufhöre als Scheidewand fortzubestehen, wogegen der Standpunkt Bossuets diesen Fortbestand fordert und von den reunionslustigen Protestanten verlangt, daß sie nicht jenseits der Mauer stehen bleiben, sondern auf die andere Seite herüberkommen: er fordert den Uebertritt, die Glaubensunterwerfung der Protestanten unter die Autorität der römischen

[1] Nach Foucher den 12. August (Oeuvres. II. p. 74—75), noch O. Klopp den 12. April datirt (Werke. VII. S. 273).

Kirche. Ueber Fragen der Disciplin könne man sich durch Transaction einigen, nicht über Fragen des Glaubens.

Eine andere Stellung zur kirchlichen Reunion nimmt Spinola ein, eine andere Bossuet: jener behandelt die Sache als ein Geschäft, dieser als eine Glaubensfrage; Spinolas Standpunct ist der eines Geschäftsführers, eines Agenten, er kommt zu den Protestanten, um sie zu gewinnen, er transigirt und ebnet, so viel er kann, den Boden zur Reunion; Bossuets Standpunkt dagegen ist der des Prälaten, des kirchlichen Missionärs und Theologen, der in allem, das sich ändern läßt, ohne die Grundlagen der Kirche anzugreifen, nachgiebig erscheint, dagegen unerschütterlich fest und ausschließlich in allem, was diese Grundlagen berührt. Nicht er kommt zu den Protestanten, sondern läßt diese zu sich kommen, und wenn sie seinen Standpunkt nicht theilen wollen, so wirft er ihnen die Frage entgegen: „warum kommt ihr?" Für ihn verhalten sich Katholicismus und Protestantismus als unheilbare Gegensätze, als Kirche und Nichtkirche; jede Vereinigung, die aus der Abstumpfung dieser Gegensätze hervorgeht, ist erfolglos und nichtig.

In diesem Punkte erscheint Bossuets katholische Richtung sicherer, als Leibnizens harmonistische. Dieser begriff sehr wohl, daß Katholicismus und Protestantismus Gegensätze seien, aber solche Gegensätze, welche, wie er meinte, die Kirchengemeinschaft nicht ausschlössen: Gegensätze innerhalb der Kirche. Der Protestantismus sei kein Abfall von der Kirche als solcher, er sei keine Häresie, sondern nur ein anderes, vom Katholicismus verschiedenes Glied der kirchlichen Ordnung; zwischen beiden könne eine gemeinschaftliche Ordnung stattfinden, wie die Weltharmonie zwischen den verschiedenen Naturen der Dinge. Diese Einsicht fehle der katholischen Kirche; daher ihre Unduldsamkeit gegen die Protestanten und das Unrecht dieses Verhaltens. Wenn ein Kaiser Krieg führe mit einem anderen Kaiser, so sei er darum kein Feind des Kaiserthums; wenn die protestantische Kirche Krieg führe mit Rom, so sei sie darum kein Feind der Kirche als solcher. Leibniz will die Reunion, aber nicht auf Kosten der Reformation; diese gilt ihm als eine feste, unumstößliche Thatsache, als ein innerhalb der christlichen Kirche berechtigter Gegensatz zum Katholicismus, als die Kirche des Nordens im Gegensatze zur Kirche des Südens; er will die Vereinigung der beiden Kirchen mit Erhaltung der kirchlichen Eigenthümlichkeit auf beiden Seiten: die Union «salvis principiis». So stehen, um es in der kürzesten Formel auszudrücken, Leibniz und Bossuet einander gegenüber:

der Wahlspruch des ersten in Ansehung der Reunion heißt: «salvis principiis», der des anderen: «principiis obsta!»[1]

Dem Geiste Bossuets ist das römisch-katholische Kirchen- und Glaubenssystem gegenwärtig als ein fest gefügtes Gebäude, aus dem kein Stein herausgerissen werden kann ohne den Umsturz des Ganzen. Das tridentinische Concil ist in diesem Gebäude mehr als ein Stein, es ist eine Mauer. Manches in den Formen der Kirche ist wandelbarer Natur und kann ausgebildet und verbessert werden nach dem Bedürfniß der Zeiten. Wie sich das menschliche Leben im geschichtlichen Gange der Dinge ändert, so darf sich mit einer weisen und zeitgemäßen Nachgiebigkeit auch die kirchliche Disciplin ändern, die dem menschlichen Leben erziehend und bildend zur Seite geht. Auf dem Gebiete der kirchlichen Disciplin sind daher Reformen möglich und können nothwendig sein, aber es giebt eines, das unwandelbarer Natur ist: der Kirchenglaube. Auf dem dogmatischen Gebiet giebt es keine Neuerungen. Man darf, wenn es die Zeitbedürfnisse fordern, in allem, was die Disciplin betrifft, nachgiebig sein, aber in nichts, was die Dogmen betrifft. Auf diesem Gebiete haben die Zeitbedürfnisse keine Geltung, die christlichen Glaubenswahrheiten sind nicht zeitlich, sondern ewig, die Glaubensgeschichte der Kirche ist wandellos und constant. Die Glaubensnorm ist einfach; es muß heute geglaubt werden, was gestern geglaubt wurde, und weil es gestern geglaubt wurde. Die Kirche hat nie einen neuen Glauben gemacht oder decretirt, sie hat, wie ein einsichtsvoller, Gesetzgeber, immer nur geformt und autorisirt, was als wirklicher Glaube in der Kirche lebendig war. Dies sind die Grundsätze, welche Bossuet als die maßgebenden für seine Reunionsmethode Leibnizen gegenüber ausspricht. Auch das tridentinische Concil habe keinen neuen Glauben gegründet, sondern den tausendjährigen Glauben der Kirche befestigt und innerlich abgeschlossen; daher ist seine Geltung unumstößlich, und die Aufhebung desselben in Glaubenssachen wäre die Erschütterung und Preisgebung der Kirche von Grund aus.

Bossuet macht aus der Anerkennung des tridentinischen Concils die Frage, von der für die Möglichkeit einer kirchlichen Reunion alles weitere abhängt. Leibniz sucht im brieflichen Verkehr mit Bossuet dieser mit solchem Gewicht aufgeworfenen Frage die Spitze zu nehmen. Es sei keineswegs ausgemacht, daß die tridentinische Kirchenversammlung

[1] Oeuvres (Foucher). I. Introd. p. XC—XCII, XCVII—XCVIII, CXI. Vgl. Leibniz à Bossuet 8./18. janvier 1692. p. 227—236.)

eine vollgültige und allgemeine Repräsentation der Kirche gewesen, daß dieses Concil in der That ökumenische Geltung habe; zwei Drittel der Bischöfe seien allein auf Italien gekommen, Frankreich sei wenig, Deutschland so gut wie gar nicht vertreten worden. Woher also die ökumenische Geltung? Sie sei offenbar streitig und mit Recht. Und gesetzt selbst, daß dem Concil die ökumenische Geltung kirchenrechtlich zukomme, so sei man noch lange kein Ketzer, wenn man diese Geltung bestreite. Man bestreite nicht die Geltung eines ökumenischen Concils, sondern die ökumenische Geltung des tridentinischen. Irre man in diesem Punkte, so sei dies blos ein factischer Irrthum, nur eine in der Ansicht, nicht in der Absicht des Irrenden enthaltene Ketzerei, eine materielle Häresie, keine formelle, also keine kirchlich verdammungswürdige. Dies sei der Fall der Protestanten gegenüber der tridentinischen Kirchenversammlung: die Nichtanerkennung derselben mache keineswegs den Abfall von der Kirche, die Anerkennung sei darum keineswegs das nothwendige und erste Erforderniß zur Reunion. So hätten auch die Italiener die Concile von Basel und Constanz bestritten.[1]

Indessen bleibt Bossuet unerschütterlich dabei stehen, daß die tridentinische Kirchenversammlung in Ansehung aller auf den Glauben bezüglichen Punkte unbedingt allgemeine Geltung beanspruche und auch thatsächlich besitze. Wer diese Geltung bestreite, sei in der That schuldig der absichtlichen, hartnäckigen Ketzerei, mit der die Kirche keine Art der Gemeinschaft haben und eingehen könne. Dieser Vorwurf gelte gegen jeden, auch gegen Leibniz. Dies war die Aeußerung, welche unser Philosoph in Bossuets Schrift so übel aufgenommen hatte.[2] Damit war die Scheidewand gezogen. Bossuet hatte sich unumwunden erklärt, er hatte als Prälat gegen Leibniz als einen Ketzer gesprochen, und dieser verzweifelte nun, daß in Folge der herrschenden Leidenschaften die Reunion noch eine Aussicht auf Erfolg habe.[3] So freundlich auf philosophischem Gebiet Leibniz und Bossuet noch ferner Ideen austauschten, auf kirchlichem Gebiet waren sie einander entfremdet, und nach dem Tode Pellissons suchte die Brinon vergebens, die beiden Männer einander wieder zu nähern. Daß Bossuet aus der Sache eine Principienfrage gemacht hatte, verdarb den ganzen bisherigen Text und die Fassung der Reunion, welche man in Deutschland als ein fried=

[1] S. oben S. 166 flgb. — [2] «Celui là n'est point catholique, il est hérétique et opiniâtre.» Oeuvres (Foucher). I. Intr. CXV. — [3] «à cause des passions regnantes», wie Leibniz dem Landgrafen schrieb (1691).

liches Geschäft führen und abmachen wollte. Leibniz vermißte auch in der Sprache Bossuets den ruhigen und leidenschaftslosen Geschäftston, den «discours d'affaire»; er hätte gewünscht, wie er sich einmal brieflich gegen die Brinon ausdrückt, daß Bossuet die Sache etwas weniger als Redner behandeln möchte und etwas mehr in der trockenen und bündigen Weise eines Buchhalters.

Auf den Wunsch des Herzogs Anton Ulrich knüpfte Leibniz den brieflichen Verkehr mit Bossuet wieder an, nachdem dieser zuerst an ihn geschrieben (11. Januar 1699) und sein jahrelanges Schweigen mit den herrschenden Kriegszuständen entschuldigt hatte. Es handelte sich in dem neuen Briefverkehr um das Ansehen der biblischen Bücher, unter denen das tridentinische Concil auch die Apokryphen für kanonisch erklärt hatte. Leibniz bekämpfte diese Geltung mit den Waffen der biblischen Kritik, und Bossuet rückte in seinem letzten Briefe vom 1. August 1701 zur Vertheidigung ihm zweiundsechzig Gründe entgegen, welche Leibniz in seinem letzten Briefe vom 5. Februar 1702 zu entkräften suchte.[1] So endete der Briefwechsel ungefähr zwei Jahre vor dem Tode Bossuets. Leibniz war verstimmt und hat sich in späteren Briefen an Burnet und Bauval über den hohen Ton und den „Doctorhochmuth", den sich Bossuet in seinen Briefen gegen ihn erlaubt habe, verletzt ausgesprochen.

III. Die Reunionshindernisse. Rückblicke.

Man muß zur richtigen Würdigung und Erklärung beider Standpunkte die politischen Motive und Interessen, die auf beiden Seiten mitwirkten, wohl in Anschlag bringen. Bossuet hatte die kirchliche Einheit im Auge und nur diese, Leibniz dagegen sah auf die deutsche Einheit als den Zweck, für welchen die kirchliche Reunion ein wichtiges Mittel sein sollte. Diese Absicht stimmte mit Spinola, mit dem Interesse des Kaisers und den politischen Motiven des Herzogs von Hannover zusammen, der als Candidat für die deutsche Kurwürde dem Kaiser gern gefällig sein wollte. Nachdem dieser Zweck erreicht war, hatte Ernst August ein Interesse weniger an der Reunion. Und seitdem sich dem hannoverischen Hause die Aussicht auf den englischen Königsthron eröffnet, hatte man in Hannover ein sehr wirksames Interesse mehr gegen die Reunion, als welche mit dem englischen Kirchensystem nicht paßte.

[1] Oeuvres (Foucher). T. II. p. 396—426, p. 428—450.

Und auf der anderen Seite darf man nicht vergessen, daß hinter Bossuet Ludwig XIV. stand, der aus allen Gründen den Reunionsplänen entgegen war. Er wollte nicht die Versöhnung und Vereinigung der beiden Kirchen, sondern das Gegentheil, die Unterdrückung der Protestanten, und hatte mit der Aufhebung des Edictes von Nantes eine Richtung ergriffen, die jeder Reunion abgeneigt sein mußte. Er konnte in Deutschland nicht pflegen wollen, was er in Frankreich ausgerottet hatte, um so weniger, als die deutsche Reunion dem Zwecke der deutschen Einigung diente, während es in dem Interesse des Königs lag, mit allen Mitteln die deutsche Theilung und Trennung zu befördern. Sein absolutistisch kirchlicher Standpunkt trieb ihn gegen die Reunion überhaupt, das französische Machtinteresse trieb ihn gegen die deutsche Reunion insbesondere. Zu dieser feindseligen Haltung Ludwigs XIV. gegen Deutschland und gegen den Protestantismus kam als drittes Motiv, welches ebenfalls gegen die kirchliche Wiedervereinigung schwer in die Wagschale fiel und namentlich Bossuets Richtung bestimmte, der Streit, in welchen durch die bekannte gallikanische Kirchenerklärung vom Jahre 1682 der König von Frankreich mit dem päpstlichen Stuhle gerathen war. Daß der Papst im Interesse der römischen Kirchenherrschaft die Reunion wünschte und betrieb, war ein Grund mehr, daß Ludwig XIV. sie mit allen Mitteln zu hindern suchte. Die Aufhebung des Toleranzedicts war eine Kriegserklärung wider die Protestanten, das gallikanische Kirchensystem war ein Damm gegen die Macht des Papstthums, und so erscheint Ludwig XIV. als der erklärte Gegner sowohl des Papstes als der Protestanten in einem Zeitpunkte, wo von beiden Versuche zu einer Aussöhnung gemacht werden. Kein Wunder, daß der König von Frankreich diese Aussöhnung nicht wollte. Und der kirchliche Wortführer in der Erhebung und Vertheidigung der gallikanischen Rechte gegen Rom war Bossuet, der als ein Träger des in Frankreich unter Ludwig XIV. herrschenden Kirchensystems die deutsche Reunionssache unmöglich begünstigen konnte. Sich gegen dieselbe durchaus ablehnend zu verhalten: dazu nöthigten ihn nicht blos seine hierarchischen und theologischen Grundsätze, sondern auch seine französische und kirchlich-politische Stellung.

Ein Menschenalter hindurch hat Leibniz an allen Versuchen zur Wiederherstellung der Kircheneinheit den regsten Antheil genommen (1673—1702); er ist unermüdlich und stets von neuem bereit gewesen, durch Gespräche, Briefe, Denkschriften, theologische Abhandlungen, welche

die Glaubenseinigung erzielten, einer Sache zu dienen, die er im Hinblick auf die Gesittung der Welt und den Frieden Deutschlands zwar für die segensreichste, aber in der Gegenwart zuletzt selbst für unausführbar halten mußte.

Als innerhalb der evangelischen Kirche die Versuche zur Einigung der Religionsparteien begannen, wurden drei Arten der Union zur Sprache gebracht: „die conservative", welche die Grundunterschiede der Confessionen bestehen läßt, „die temperirte", welche die bestehenden Gegensätze mäßigt und ausgleicht, „die absorbirende", welche die Einheit dadurch zu Stande bringt, daß sie die Gegensätze vernichtet und die eine der beiden Kirchen in die andere auflöst. Will man diese Ausdrücke auf die Reunionsversuche, welche wir kennen gelernt haben, anwenden, so betrieb Leibniz die conservative, Spinola die temperirte, Bossuet die absorbirende Art der Einigung.

Es ist merkwürdig genug, daß zur Ausführung der Reunionsidee Leibniz zum zweiten male seine Hoffnung auf Ludwig XIV. setzte. Wenn diese drei Mächte zusammenwirkten, der Papst, der Kaiser und Ludwig XIV., der gewaltigste Monarch des Zeitalters, so schien ihm die Sache gemacht. Er hat sich zum zweiten male in dem Charakter dieses Königs verrechnet, der eben so wenig zum Besten der europäischen Christenheit Aegypten erobern und die Türkei vernichten, als zum Besten der abendländischen Kirche die Protestanten gewinnen und sich mit ihnen aussöhnen wollte. Nicht die Türkei wurde bekriegt, sondern Holland; nicht die Reunion wurde begünstigt, sondern das Edict von Nantes wurde aufgehoben, und als der Kaiser nach zwei großen Siegen über die Türken an eine gründliche Vernichtung derselben denken konnte, so erklärte Ludwig XIV. ihm und dem Reiche den Krieg. Und doch konnte Leibniz zehn Jahre später, nach dem Frieden von Ryswijk, noch einen Schimmer von Hoffnung für die Sache der Reunion hegen, indem er auf Ludwig XIV. hinwies! Zwar hatte er eingesehen, daß die Politik der französischen Krone allen Versuchen zur Kircheneinigung von Grund aus widerstrebe, aber er hoffte noch etwas von der kirchlichen Gesinnung des Königs. Mit diesem letzten Hoffnungsschimmer begann er die letzten Verhandlungen mit Bossuet. „Wenn die Devotion des Königs stärker ist als die Politik seiner Krone", schrieb Leibniz dem Herzog Anton Ulrich, „so läßt sich hieraus für die Sache der Reunion vielleicht Nutzen ziehen."

Wir wollen nicht unerwähnt lassen, daß während des letzten Jahr-

zehnts Leibniz zu verschiedenen malen sich veranlaßt sah, den Verlauf und Stand der Reunionsgeschäfte in einem summarischen Rückblick darzustellen. Die jetzt veröffentlichten Aufzeichnungen enthalten drei solcher Schriftstücke: 1. den schon erwähnten Brief an Eyben, Assessor am Reichskammergericht zu Wetzlar (August 1692), 2. einen Bericht an den Herzog Anton Ulrich, der nach dem Frieden zu Ryswijk in nähere Beziehungen zu Ludwig XIV. trat und die Wiederaufnahme der Reunionsverhandlungen zwischen Leibniz und Bossuet wünschte (17. November 1698) und 3. das Schreiben an den Kurfürsten Georg Ludwig, um von ihm die Ermächtigung zu erhalten, auf die von Bossuet brieflich wieder begonnenen Verhandlungen von neuem einzugehen (28. Februar 1699).

In dem Briefe an Eyben berührt er den Gang der Sache seit den mainzer Tagen, den französischen Widerstand, den dieselbe gefunden, und daß man gegenwärtig in Hannover die Erklärung Bossuets auf die Schrift des Molanus («cogitationes privatae») erwarte. Der Bericht an Anton Ulrich ist entmuthigt. Es wäre besser, daß wohlgesinnte Fürsten und Staatsmänner die Sache führten, als Geistliche und Theologen; es wäre besser, sie zu vertagen, als durch eine unrichtige Art der Behandlung zu verderben. Auch dem Kurfürsten gesteht er, daß von der Gegenwart nichts zu hoffen sei, daß man die Wege zur Wiederherstellung der Kircheneinheit für die Nachwelt vorbereiten und darum von der römischen Seite Erklärungen herbeiführen müsse, die für die Zukunft nützliche Grundlagen liefern können. «C'est ce qui a été mon but dans toute cette affaire.»[1]

Elftes Capitel.

Leibnizens kirchenpolitische Wirksamkeit: Die Unionsbestrebungen.

I. Die Herstellung der evangelischen Kircheneinheit.

1. Die Unionsinteressen.

Die Versuche zu einer Wiedervereinigung der katholischen und protestantischen Kirche waren schon in ihrem letzten Stadium, wo das Gelingen kaum noch einen Schimmer von Hoffnung für sich hatte, als

---

[1] Werke (O. Klopp). Bd. VII. Einl. S. XXXIX–XLI, XLXV–XLXVII. LXXV–LXXX. Der Brief an Eyben ist in deutscher, der Bericht an den Herzog in französischer, das Schreiben an den Kurfürsten in beiden Sprachen abgefaßt.

gegen Ende des siebzehnten Jahrhunderts unter Leibnizens Antrieb und eifriger Mitwirkung innerhalb der protestantischen Kirche die ersten Versuche zu einer Einigung der beiden religiösen Parteien gemacht wurden. Der Plan einer allgemeinen christlichen Kirche, in der Katholiken und Protestanten friedlich beisammen sein könnten, scheiterte, wie wir gesehen haben, theils an der Macht der unversöhnlichen Gegensätze, theils an der Ungunst der Zeitverhältnisse. Jetzt sollte auf dem Gebiete des Protestantismus das Versöhnungswerk zur Herstellung einer allgemeinen evangelischen Kirche betrieben werden. Die hier vorhandenen, durch das gemeinschaftliche Interesse des Protestantismus verwandten Gegensätze der Lutherischen und Reformirten schienen weniger schwer zu heilen, als der ungeheure Riß zwischen der katholischen und protestantischen Kirche. Freilich hatte der Eifer der Theologen von beiden Seiten, namentlich von der lutherischen alles mögliche gethan, um die beiden protestantischen Parteien gegen einander aufzubringen und die natürliche Verwandtschaft in gegenseitigen Haß und Religionsfeindschaft umzuwandeln. Indessen schienen jetzt, in dem Wendepunkte des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts, Bedingungen verschiedener Art günstig für das protestantische Versöhnungswerk zusammenzutreffen: die gemeinschaftliche Noth der deutschen Protestanten, die mildere theologische Denkweise des Zeitalters, dazu politische Umstände, welche gewisse fürstliche Machtinteressen jenem Versöhnungswerke geneigt machten.

Nach dem Frieden von Ryswijk mußte es den deutschen Protestanten angelegen sein, sich der gemeinsamen Bedrängniß und Gefahr gegenüber zu befestigen, und es giebt zur Festigkeit in solchen Dingen kein besseres Mittel als die Eintracht. Der westfälische Friede hatte den Reunionsversuchen die Bahn gebrochen, der Friede von Ryswijk machte die Unionsbestrebungen zu einem Bedürfnisse der Zeit. Zugleich war in der Lage des deutschen Protestantismus in Rücksicht auf seine fürstlichen Schutzherren eine wichtige Veränderung eingetreten. Bisher war der Kurfürst von Sachsen der erste lutherische Fürst Deutschlands, das Oberhaupt und der Führer der protestantischen Interessen gewesen; nun hatte soeben das kursächsische Haus der polnischen Königskrone zu Liebe den Protestantismus im Stich gelassen und sich zur katholischen Kirche bekehrt. Von jetzt an konnte die Führung der protestantischen Interessen in Deutschland nur bei dem Kurfürsten von **Brandenburg** sein. Die Schutzherrschaft des deutschen Protestantismus lag jetzt in der Hand der Hohenzollern, die schon im Begriffe standen, aus Kur-

fürsten Könige zu werden. Dieses Fürstengeschlecht war seit dem Anfange des siebzehnten Jahrhunderts seinem Glaubensbekenntnisse nach reformirt und hatte darum den Haß der Lutherischen gegen sich aufgeregt; keinem Fürstenhause in Deutschland mußte seinen eigenen Interessen zufolge mehr an der religiösen Duldung, an einer wirklichen Versöhnung der beiden protestantischen Parteien gelegen sein, als den Kurfürsten von Brandenburg. Hier war der Zwiespalt im Protestantismus am fühlbarsten und damit auch das Bedürfniß der Ausgleichung.

2. Das Toleranzsystem in Brandenburg.

Seit Johann Sigismund (1608—1619), der zu den Reformirten übergetreten war, lag die religiöse Toleranz, die Abstumpfung und Ueberwindung der kirchlich-protestantischen Gegensätze in der politischen Richtung und den Interessen der Hohenzollern. Das Toleranzedict, welches Johann Sigismund zum Schutze der Reformirten im Jahre 1614 gegeben hatte, erneuerte und bekräftigte sein Enkel, der große Kurfürst (1662), er untersagte seinen Landeskindern den Besuch der lutherisch unduldsamen Universität Wittenberg, und die fremden Glaubensgenossen, die nach der Aufhebung des Edicts von Nantes (1685) um ihres reformirten Bekenntnisses willen aus Frankreich auswanderten, fanden in Berlin eine bereitwillige Aufnahme. Eben jener Druck, den Ludwig XIV. auf die Protestanten seines Landes ausübte, und der diese zur Auswanderung trieb, mußte unter den Protestanten selbst das Bedürfniß nach Duldung und Einigung verstärken. Um diese Ausgleichung ins Werk zu setzen erschienen die brandenburgischen Staaten als der günstigste und durch die Zeitverhältnisse bezeichnete Schauplatz. Von hier aus konnte das Einigungswerk, wenn es glücklich von statten ging, sich über Deutschland ausbreiten und nicht bloß den deutschen, sondern den europäischen Protestantismus in Betracht ziehen. Man konnte an eine allgemeine evangelische Kirche denken, welche die protestantischen Völker in sich vereinigte; und hier kamen zunächst die Schweiz, Holland und England in Frage, namentlich England durch das Beispiel einer geordneten und dem Königthum ergebenen Nationalkirche, die in ihrer Glaubensverfassung selbst eine ausgleichende Mitte hielt in dem Gegensatze der protestantischen Parteien. Nach der Vertreibung der Stuarts lagen auch hier, unter der Regierung des Oraniers, die Verhältnisse günstiger als je für die Sache des durch Einigung zu stärkenden und zu einer allgemeinen Kirche zu gestaltenden Protestantismus. Der

Sohn des großen Kurfürsten, Friedrich III. von Brandenburg, der die Dinge nach dem Glanze schätzte, den sie auf ihn zurückwarfen, wünschte den Ruhm und Nutzen einer solchen Friedensstiftung zu ernten und betrieb das protestantische Versöhnungswerk nicht blos im Sinne gegenseitiger Duldung, sondern wirklicher Einigung. Er wollte die Union und gewann dafür auch die Theilnahme des ihm verwandten lutherischen Hofes von Hannover. So kam es zu Unionsverhandlungen zunächst zwischen Berlin und Hannover, bei denen Leibniz vermöge seiner Stellung und Einsicht rathgebend und vermittelnd wirksam war. Unter den Theologen, die in der Führung jener Unionsverhandlungen hervortraten, sind auf der brandenburgischen Seite besonders der reformirte Hofprediger Jablonski, auf der hannoverischen der uns bekannte lutherische Abt Molanus und die helmstedter Professoren Fabricius und Schmidt bemerkenswerth, die im Gegensatze zu den wittenbergern die lutherisch duldsamen sind.

3. Jablonski, Molanus und Leibniz.

Leibniz, der die Zeitverhältnisse der Unionsfrage nach allen Richtungen übersah und die Sache im Großen auffaßte, gab in einer brieflichen Denkschrift, die an den brandenburgischen geheimen Cabinetssecretär Cuneau gerichtet und zugleich für den Minister Danckelmann bestimmt war, den ersten Anstoß zu einer praktischen Behandlung der Frage (Juni 1697). Er steckte vorsichtig das zu erreichende Ziel so nahe wie möglich. Es gebe zur Vereinigung der reformirten und lutherischen Partei drei Grade: der erste und unterste sei die bürgerliche Duldung (tolerantia civilis), der zweite die kirchliche (tolerantia ecclesiastica), welcher gemäß beide Parteien sich so weit vertragen, daß sie sich gegenseitig nicht mehr verdammen, der dritte und höchste Grad sei die wirkliche Glaubenseinigung (unio). In zwei Hauptpunkten bestehe die Glaubensdifferenz: in der Lehre von der Gnadenwahl (Prädestination) und vom Abendmahl, die Differenz in dem zweiten Punkte sei die schwierigste, hier sei eine Einheit nicht möglich und dürfe nicht erzwungen werden. Darum rathe er, das Ausgleichungswerk in die Grenzen der Möglichkeit einzuschließen und auf die Erreichung des zweiten Grades zu richten, der die kirchliche Duldung zum Ziel habe.

Der Kurfürst von Brandenburg ging weiter, er wollte die wirkliche Glaubenseinigung und beauftragte seinen Hofprediger Jablonski[1]

[1] Daniel Ernst Jablonski, geb. 1660 bei Danzig, wurde zuerst reformirter Prediger in Magdeburg, von 1686—1690 war er Rector des Gymnasiums in

mit dem Entwurfe vorläufiger Grundlagen für die Union der Protestanten. Jablonski schrieb seine „Kurze Vorstellung der Einigkeit und des Unterschiedes im Glauben bei den Protestirenden, nämlich Evangelischen und Reformirten", worin gezeigt werden sollte, daß beide in den wichtigsten und wesentlichsten Glaubenspunkten einig seien. Diese Schrift brachte im Auftrage des Kurfürsten Ezechiel Spanheim, der brandenburgische Gesandte in Paris, nach Hannover und hatte über die Angelegenheit mit dem Kurfürsten Ernst August eine Unterredung, in Folge deren Leibniz und Molanus ein Gutachten über den berliner Entwurf abgeben sollten. So kamen gegen Ende des Jahres 1697 die Unionsverhandlungen zwischen Berlin und Hannover in Gang. Leibniz und Molanus gaben im folgenden Jahre ihre gemeinschaftliche Erklärung in einer deutschen Schrift unter dem Titel «Via ad pacem», und Leibniz schrieb von sich aus ein «Tentamen irenicum», in dem er durch eine speculative Erörterung der beiden streitigen Glaubenspunkte der Prädestination und des Abendmahls die Gegensätze zu vermitteln suchte. Indessen erklärte bald der angesehenste lutherische Theologe in Berlin, Philipp Jacob Spener in seinen Betrachtungen über die leibnizische Schrift, daß er an dem Erfolge einer solchen Union zweifle.

Nun wurde, nachdem man sich schriftlich erklärt hatte, eine persönliche Zusammenkunft zwischen Jablonski, Leibniz und Molanus verabredet, die in Hannover 1698 stattfand. Man kam überein, daß die Union auf diesen drei Hauptbedingungen beruhen sollte: Toleranz in den Lehrsätzen, Gleichförmigkeit in den Kirchengebräuchen, Einheit im Namen. Für die weitere Geschichte der Unionsverhandlungen ist der zwischen Leibniz und Jablonski in den Jahren 1698—1704 geführte Briefwechsel ein belehrendes, aber wenig erquickliches Zeugniß.[1] Ein Hauptthema desselben bilden die Erörterungen über das Abendmahl, die Frage nach der Gegenwart Christi im Sacrament, und wie mit Ausschließung (nicht Verdammung) der Lehre Zwinglis diese Gegenwart als eine reale gefaßt werden könne, ohne deshalb für eine örtliche und körperliche zu gelten: sie sei als «indistantia», nicht als «praesentia localis» anzusehen, ähnlich wie die Gegenwart der Seele im Körper. Alle diese Auseinandersetzungen bringen die Sache nicht von der Stelle, auch die äußeren Bedingungen werden ungünstig, die ministeriellen

Lissa, 1690 kam er als Hofprediger nach Königsberg und von 1693—1741 war er Hofprediger in Berlin. Er war der dritte Präsident der berliner Akademie.

[1] Leibnizens deutsche Schriften (Guhrauer). Bd. II. S. 59—241.

Neigungen erkalten, und bald stockt das Werk von allen Seiten. Schon im October 1699 bemerkt Leibniz gegen Jablonski, daß er anfange die Unionspläne für unzeitig zu halten. „Die Ursache, warum ich angefangen gehabt zu glauben, daß besser mit der fernerweiten Communication zurückzuhalten, ist nicht, als ob ich die Hand sinken ließe und nicht mehr so wohl gesinnet, sondern vielmehr eben dieses, daß ich wohl gesinnet und daher gefürchtet, man werde, wie ich deutlich in meinem Vorigen zu erkennen gegeben, anjetzo zur Unzeit kommen und damit nur, wie man sagt, Kraut und Loth in die Luft verschießen. Denn bekannt, daß auch die besten Vorschläge von der Welt, wenn sie nicht zur rechten Zeit angebracht werden, nicht nur vor das mal vergebens sein, sondern auch, welches das ärgste, vors künftige unwerther geachtet werden."[1] Und dem helmstedter Theologen Fabricius schreibt Leibniz im März 1703: „Die irenische Angelegenheit stockt dem Ansehen nach aller Orten, während andere Sorgen, andere Entwürfe die Höfe in Bewegung setzen."

4. Das collegium irenicum in Berlin.

In demselben Jahre läßt der König von Preußen eine Art protestantischer Friedensconferenz in Berlin zusammentreten, ein «collegium irenicum» unter dem Vorsitze des reformirten Bischofs Ursinus von Bär, die beiden anderen reformirten Mitglieder sind Jablonski und der frankfurter Professor Strimesius, die beiden lutherischen der Probst Lütke, der sich bald zurückzog, und der geistliche Inspector Winkler. Dieser letztere hatte im geheimen dem König einen Unionsplan vorgelegt, der die Sache schnell zu Ende führen sollte: er rieth dem Könige, die Union kraft seines Rechts als oberster Bischof mit einem Machtspruch durchzusetzen und die widerspenstigen Lutheraner der wittenbergischen Schule zu unterdrücken. Dieser Plan wurde entdeckt und plötzlich unter dem Titel «Arcanum regium» veröffentlicht. Die Lutherischen geriethen darüber in große Aufregung. Die evangelischen Landstände Magdeburgs baten die theologische Facultät von Helmstedt um ein Gutachten, wie sie in einem solchen Conflict zwischen Glaubens- und Unterthanenpflicht sich zu verhalten hätten; und Leibniz selbst empfahl den helmstedter Professoren, sich gegen die Methode, die das «Arcanum regium» vorgeschlagen hatte, zu erklären.

[1] Ebendas. S. 109—110.

II. Die Unionshindernisse.

Auch die Fürsten, auf deren Beihülfe der König von Preußen gerechnet, und die sich zuerst dem Versöhnungswerke günstig gezeigt hatten, wurden der Sache der Union untreu; insbesondere waren es zwei fürstliche Heirathen, welche die Unionspläne kreuzten, und in Folge deren auch Leibniz genöthigt wurde, sich von den weiteren Verhandlungen fern zu halten. Der Kronprinz von Preußen vermählte sich im Jahre 1706 mit der Prinzessin Sophie Dorothea von Hannover, der Tochter des Kurfürsten Georg Ludwig. Unter den Heirathsbedingungen wurde ausgemacht, daß die Prinzessin in ihrem lutherischen Glaubensbekenntniß nicht sollte beeinträchtigt werden; Leibniz erhielt von seiten des Kurfürsten den Befehl, sich an den weiteren Unionsverhandlungen nicht ferner zu betheiligen. Die zweite der Union ungünstige Heirath war die Vermählung der Prinzessin Elisabeth Christine von Braunschweig-Wolfenbüttel mit dem Könige von Spanien, Karl III. (1708); diese Heirath hatte den Uebertritt der lutherischen Fürstentochter zur Bedingung und den Uebertritt ihres Großvaters, des sieben und siebzigjährigen Herzogs Anton Ulrich, der bisher der evangelischen Union eifrig das Wort geredet hatte, zur Folge (1710).

Die Bekehrung der Prinzessin von Wolfenbüttel gab in Hannover den Anstoß zu einer antikatholischen Haltung, welche auch Leibniz befolgen mußte. Die Theologen der Landesuniversität Helmstedt waren, als es sich um den Uebertritt der Prinzessin handelte, zu einem Gutachten aufgefordert worden und hatten nach der duldsamen Art, die seit G. Calixtus hier einheimisch war, sich dafür erklärt. Das Gutachten kam durch Jesuiten in die Oeffentlichkeit und galt für eine Verleugnung des Protestantismus, für ein Zeichen der Hinneigung zur papistischen Kirche. Nirgends wurde dieses Gutachten übler angesehen als in England. Es lage nahe, schlimme Rückschlüsse auf das Haus Hannover zu machen, unter dessen Mitregierung die Universität stand. Das Recht dieses Hauses auf die Thronfolge in England gründete sich bekanntlich auf die Ausschließung des Katholicismus. Um daher jedem Verdachte, als ob man in Hannover katholisire, vorzubeugen, wurden die helmstedter Theologen von hier aus aufgefordert, ihr Gutachten durch eine öffentliche Erklärung zu entkräften. Leibniz selbst rieth ihnen, indem er auf jene politischen Beweggründe hinwies, sich antikatholisch zu äußern, damit sie gegen die römische Kirche nicht zu lau erschienen und die Sache in England nicht böses Blut mache. Sie

gaben diese Erklärung, die aber dem Erzbischof von Canterbury nicht genugthat, weil sie nicht offen und ausdrücklich ihren Abscheu vor der römischen Kirche ausgesprochen hatten.

III. Leibnizens innerer Antheil an den kirchlichen Zeitfragen.

Man kann sich nicht wundern, weshalb alle diese kirchlichen Friedensversuche, die in den letzten Decennien des siebzehnten Jahrhunderts gemacht werden, die reunionistischen so gut wie die unionistischen, in nichts ausgehen, wenn man bedenkt, wie es größtentheils fremde, der Religion gleichgültige, fürstlich-egoistische Interessen sind, die jene Verhandlungen in Bewegung setzen. Die Aussicht auf die Kurwürde stimmt den Herzog von Hannover für die Reunion, die auf die englische Thronfolge stimmt ihn dagegen. Die Heirath mit dem Habsburger macht die Prinzessin von Wolfenbüttel und den Herzog katholisch, die Furcht vor der öffentlichen Meinung in England bewegt den Hof von Hannover zu einer antikatholischen Haltung. Eine fürstliche Heirath begünstigt, eine andere hindert die Einigungsversuche der Protestanten. Und ein Mann wie Leibniz muß diese Bewegungen mitmachen und marionettenartig von der Scene verschwinden, wie eben die Fäden durch die fürstlichen Interessen jetzt in dieser, jetzt in der entgegengesetzten Richtung gezogen werden. Alle diese fruchtlosen Verhandlungen lehren, daß sich in der Religion nur durch Religion etwas dauerndes ausrichten lasse. Leibniz erkannte, wie wir aus jenem Briefe an Jablonski gesehen haben, schon im Anfange der Unionsverhandlungen, daß sie den richtigen Zeitpunkt nicht getroffen hatten. Er schrieb im Januar 1708 an seinen helmstedter Freund Fabricius: Wie jetzt der Stand der Dinge ist, erwarte ich nichts mehr von dem Einigungsgeschäfte. Die Sache wird sich einmal selbst vollziehen." Nach einem Jahrhundert ist das Experiment in Preußen von neuem und glücklicher, wenigstens erfolgreicher gemacht worden, freilich nicht, ohne etwas von jenem «Arcanum regium» zu brauchen, welches damals ein Lutheraner empfohlen hatte und Leibniz nicht wollte angewendet sehen. Für diesen selbst waren die kirchlichen Fragen der Reunion wie der Union eine Sache tiefer persönlicher Interessen, die von zufälligen Zeitumständen ganz unabhängig und in seiner eigenen Geistesart, in seiner Welt- und Gottesanschauung begründet waren. Er hätte nie aufhören können, Protestant zu sein, aber er fühlte etwas in sich, das dem Katholicismus verwandt

war, die Idee einer Universalkirche: dies war der tiefste Grund seiner reunionistischen Gesinnung. Sein Glaubensbekenntniß blieb lutherisch, aber er fühlte sich in einem wesentlichen Punkte den Reformirten verwandt, in der Idee der Prädestination: dies war der tiefste Grund seiner unionistischen Gesinnung. Denn er sah die richtig verstandene Prädestination im Einklange mit den lutherischen und christlichen Glaubensbegriffen. Dieses richtige Verständnis zu geben und damit das protestantische Versöhnungswerk von innen heraus zu fördern, schrieb Leibniz seine Theodicee. „Die Sache wird sich einmal von selbst machen!" Mit diesem Vertrauen auf die Zukunft hat Leibniz von den mißlungenen Versuchen der Reunion in der katholischen und der Union in der protestantischen Kirche seiner Zeit Abschied genommen.

Zwölftes Capitel.

Bergbau, staatswirthschaftliche und geologische Interessen. Forschungsreise und historische Arbeiten.

I. Der Bergbau, das Münzwesen, die Geschichte der Erde.

1. Die Gruben im Oberharz.

Schon in den ersten Jahren seiner amtlichen Stellung in Hannover hatte Leibniz, der sich immer getrieben fühlte, erfinderisch und nützlich zu wirken, dem Herzog seine Dienste für den Bergbau des Landes angeboten und versprochen, den „unerschöpflichen Schatz des Landes", die reichste Quelle der Staatseinkünfte, nämlich die Silbergruben im Oberharz, von den Hemmungen und Schäden zu befreien, welche die wilden Wasser dort angerichtet hatten. Er wollte nach eigener Erfindung Mühlen- und Pumpwerke construiren und aufrichten lassen, um das Wasser aus den Gruben zu ziehen und dadurch den Betrieb der Bergwerke in Zellerfeld und Clausthal neu zu beleben. Der Herzog ertheilte ihm die Erlaubniß und dem Landdrosten wie dem Berghauptmann den Befehl, ihn zu unterstützen (15. October 1679).[1] Auch verhieß er Leibnizen eine jährliche Pension von 2000 Thalern, wenn seine Maschinen die Probe beständen. Kurz nachher starb Johann Friedrich. Was dieser gewährt hatte, bestätigte der Nachfolger, und während einer Reihe von Jahren hat Leibniz sich jährlich monatelang in Zellerfeld

[1] S. oben S. 123 flgd. Werke (Klopp). Bd. IV. S. 404–420.

aufgehalten, um den Betrieb seiner Maschinen zu leiten. Er war von ihrer Brauchbarkeit überzeugt und würde, wie er glaubte, alles geleistet haben, wenn ihm die Bergbeamten nicht zuwider gehandelt hätten. Der beständigen Hindernisse müde, die ihm von jener Seite in den Weg gelegt wurden, wünschte Leibniz zuletzt, die Geschäfte in Zellerfeld für immer los zu sein. Der Herzog erfüllte die Bitte, er verlieh ihm seine Besoldung als lebenslängliche Pension und ernannte ihn zum Geschichtschreiber des Hauses Braunschweig (31. Juli 1685). Dieser Aufgabe sollte sich Leibniz von jetzt an ganz widmen.[1]

2. Das Münzwesen.

Der Bergbau bot unserem Philosophen ein dreifaches Interesse: 1. das technische, welches die mechanischen Bedingungen und Mittel der bergmännischen Production betraf, unter anderen auch die Maschinen zur Hebung des Grundwassers aus den Gruben, 2. das staatswirthschaftliche und politische, das auf die Prägung des Silbers, die Fabrikation des Geldes gerichtet war, 3. das mineralogische und physikalische, das die Erdarten als Naturproducte nahm und sich in seiner Tragweite bis auf den Ursprung und die Urzustände der Erde erstreckte. So verhielt sich Leibniz zu den Bergwerken als Mechaniker, als Staatsmann und als Naturforscher.

Lange bevor die Bergwerke im Harz seine Thätigkeit in Anspruch nahmen, hatten ihn aus politischen Gründen die Fragen des **Münzwesens** beschäftigt. „Ich war gestern", schreibt er einem Freunde (1680), „auf Befehl meines Fürsten nach den Gruben gereist. Du wirst wohl verwundert fragen: was ein Jurist, wie ich, mit den Bergwerken zu schaffen habe? Indessen habe ich schon längst die Ueberzeugung gewonnen, daß die Staatswirthschaft bei weitem der wichtigste Zweig der Staatslehre ist, und daß Deutschland aus Unkunde oder Vernachlässigung desselben zu Grunde gehe."[2] Er wußte, wie genau die gedeihliche Bearbeitung der Bergwerke und die richtige Behandlung des Münzwesens mit der Wohlfahrt sowohl der einzelnen Staaten, welche Bergwerke besitzen, wie die kaiserlichen Erblande, Kursachsen und Braunschweig, als auch des ganzen Reiches zusammenhängen. In diesem Sinne verfaßte er im Sommer 1681 eine an Ernst August gerichtete

[1] Ebendas. Bd. V. S. 40—42. — [2] Sed ego ita dudum statui, **rem oeconomicam** esse multo maximam civilis scientiae partem, cujus ignoratione aut neglectu Germaniam perire. Op. (Dutens). T. V. p 214.

Denkschrift und während seines Aufenthaltes in Wien (1688) seine beiden „Bedenken über das Münzwesen".[1]

Die Bergwerkstaaten sollten ihre Interessen gemeinsam berathen und wahren: dies rieth Leibniz in seiner Denkschrift dem Herzog von Hannover. Das Münzwesen im Reiche sollte durch Gesetze so geordnet und eingerichtet werden, daß künftig Münzverschlechterungen, die zu wiederholten malen Herabsetzungen der Nennwerthe (Devalvationen) zur Folge gehabt hätten, nicht mehr stattfinden könnten. Dies war das Ziel der „Bedenken".

Beide Schriftstücke sind gegen die falschen und verworrenen Vorstellungen über die Werthe von Gold, Silber und Geld, gegen die falsche Auffassung des Münzwesens gerichtet, welche, wie Leibniz sah, noch das Zeitalter beherrschten. Und sie herrscht immer von neuem, bis eine gründliche Kritik sie berichtigt und aufklärt. Die gewöhnliche Meinung nimmt die öffentlich gültigen Werthe für natürliche Eigenschaften, während aller Werth nur in der Vergleichung der Dinge besteht: sie bildet sich ein, daß Thaler und Gulden, Groschen, Kreuzer und Pfennige „von der Natur selbst gesetzte Dinge" seien, während sie doch aus Metallen bestehen, die auch Waaren sind von steigenden und fallenden Werthen. Man erkennt nicht die Veränderlichkeit der Werthe, noch weniger die Ursachen dieser Veränderung. Freilich erfährt man, daß der Werth des Silbers nicht immer derselbe bleibt, und streitet nun über den heutigen Zustand: gilt das Silber mehr oder weniger als früher? ist es theurer oder billiger geworden? Man muß mehr Geld (mehr Münzen derselben Sorte) zahlen, um es zu kaufen, also ist es theurer geworden: so sagen die Leute und beneiden die Länder, welche Bergwerke besitzen. Da man aber heutzutage für ein Loth Silber weder so viel Lebensmittel noch so viel Arbeitskraft kaufen kann, als vor hundert Jahren, so ist einleuchtenderweise das Silber billiger, der Preis des Geldes geringer geworden, und es läßt sich voraussehen, daß der letztere immer mehr und mehr fallen wird. Vor Alters war ein Dreier mehr werth als jetzt ein Groschen. Die Sache steht demnach so, daß gegenwärtig das Silber theurer ist in Vergleichung mit der Münze und wohlfeiler in Vergleichung mit der Waare; die Verschlechterung der Münze hat das erste, die Vermehrung der Menge des Silbers durch die Ausbeutung spanisch-amerikanischer Bergwerke hat das

[1] Werke (Klopp). Bd. V. S. 84–89, S. 446–454, S. 454–463.

zweite bewirkt. Da nun der **wahre** Werth des Silbers in der Vergleichung (nicht mit der Münze, sondern nur) mit der Waare besteht, so liegt es in dem gemeinsamen Interesse der Bergwerkstaaten, diesen Werth auf gleicher Höhe, und im Interesse des Reiches, den Feingehalt oder das Korn der Münze in gleichem Gewicht zu erhalten.

3. Die Protogäa.

Die wissenschaftliche Frucht, welche aus der Beschäftigung mit dem Bergbau hervorging, war sein Versuch einer **Urgeschichte der Erde**, den er Protogäa nannte und nach der Rückkehr von seiner großen Reise, wo er keine Gelegenheit, Bergwerke zu sehen und seine Kenntnisse derselben zu erweitern, versäumt hatte, im Jahre 1691 niederschrieb, mit der Absicht, diese Schrift seinem Geschichtswerke gleichsam zur Vorhalle dienen zu lassen. Die Absicht blieb unausgeführt wie das Geschichtswerk selbst unvollendet. Ein Abriß der Protogäa wurde in den leipziger «Acta eruditorum» veröffentlicht (1693) und das Werk selbst aus dem Nachlaß des Philosophen von Christian Ludwig Scheid herausgegeben (1749).[1]

Die Gegenstände, welche Leibniz ergreift und durchforscht, werden nach seiner intellectuellen Gemüthsart unwillkürlich verallgemeinert und in weite Gesichtskreise gebracht, wo sie als Glieder in der Reihe anderweitiger entlegener Betrachtungen eintreten. Er beginnt mit praktischen Versuchen zur Entwässerung der Silbergruben im Harz und schreitet zu staatswirthschaftlichen Betrachtungen fort, die sich bis auf das Münzwesen im Reiche erstrecken; die Betrachtung der Harzbergwerke führt ihn zu Untersuchungen über die Entstehung dieses Stückes der Erdoberfläche, die sich bis zu einem Versuche über die Urgeschichte der Erde erweitern. Wir werden sehen, welchen Umfang durch das Gewicht und den Ernst seiner Forschung die Aufgabe einer Geschichte des Hauses Braunschweig gewinnt. Die Geschichte des Harzes wird zur Geschichte der Erde, die Welfengeschichte wird zur Reichsgeschichte: Theile der Geschichte der Welt, des Universums!

Diese Stücke rücken zusammen. Leibniz kann die Geschichte der Landesfürsten nicht schreiben ohne die Geschichte des Landes, des Bodens,

[1] Protogaea sive de prima facie telluris et antiquissimae historiae vestigiis in ipsis naturae monumentis dissertatio. Op. (Dutens). T. II. P. II. p. 200—240. Vgl. Zittel: Gesch. der Geologie und Paläontologie (Gesch. d. Wissenschaften in Deutschland). (München u. Leipzig 1899.) Bd. XXIII. S. 36 flgd.

der ältesten urzeitlichen Beschaffenheit desselben, die auf die Urzeiten der gesammten Erdoberfläche, auf die Entstehung der Erde selbst zurückweist und daraus erklärt sein will. Diesen Zusammenhang hatte er vor Augen, als er gleich im Eingang der Protogäa sagte: „Von großen Dingen ist auch eine geringe Kenntniß werthvoll. Wir wollen mit den ältesten Zuständen unseres Landes beginnen und müssen deshalb etwas von seiner Urgestalt, von der Beschaffenheit und dem Inhalte seines Bodens sagen. Denn wir bewohnen die höchsten und metallreichsten Orte von Niederdeutschland, die Natur dieser unserer Heimath gewährt uns über die Zustände der Vergangenheit vorzügliche Lichtblicke und Anhaltspunkte, von denen wir zu der Würdigung anderer Gegenden fortschreiten können. Erreichen wir auch nicht das Endziel, so werden wir wenigstens durch unser Beispiel förderlich wirken, denn wenn jeder über die merkwürdigen Landesbeschaffenheiten der eigenen Heimath seinen Beitrag liefert, so werden wir leichter zu einer gemeinsamen Urgeschichte gelangen."

Den Ursprung der Erde wie der anderen Planeten erklärt Leibniz aus der Sonne, als Auswürfe (Ejectionen) des Centralkörpers, auch die Erde war in ihrem ersten Zustande eine glühende, kugelförmige Masse, deren bewegende Kraft im Licht oder in der Wärme bestand, die Ausstrahlung der letzteren habe den Zustand allmähliger Abkühlung und Erstarrung, Verdichtung und Verdunkelung zur Folge gehabt, so daß zuletzt die Erde nicht mehr eigenes Licht ausstrahlen, sondern nur fremdes zurückwerfen konnte. So kam der Zeitpunkt, wo sich nach dem biblischen Wort das Licht von der Finsterniß schied. Die Erdoberfläche wurde zur Rinde, unter welcher die nun verborgene unterirdische Hitze fortbestand und als vulkanische Kraft wirkte. Während die Erde noch in glühendem Zustande war, verdichteten sich die emporgestiegenen Dünste zu feuchten Massen, deren Niederschläge die erstarrende Erdkruste bedeckten und veränderten. Auf den feuerflüssigen Urzustand der Erde folgte auf der Oberfläche der tropfbar flüssige, auf die plutonische Urbildung die neptunische; zuerst schied sich das Licht von der Finsterniß, dann das Trockene vom Feuchten. Es bildeten sich Meere und Länder, und die Unebenheiten der festen Oberfläche, die Wölbungen und Senkungen der Erdkruste gestalteten sich zu den verschiedenen Arten der Ebenen und der Gebirge. Die versteinerten Ueberreste der Seethiere, welche auch im Harz gefunden werden, sind Denkmäler der neptunischen Urzeit, die uns lehren, daß einst Meer war, wo heute

Gebirge sind, daß es eine Zeit gab, wo Wasser die gesammte Erdoberfläche bedeckte, und alle Thiere nur Wasserthiere waren, aus denen sich vielleicht im Laufe der Zeit und der Erdzustände erst die Amphibien und aus diesen die Landthiere entwickelt haben. Leibniz giebt diese Ansicht als eine fremde, welche geologisch wohl berechtigt, aber mit der Bibel unverträglich sei.[1] Noch sind wir von einer Erkenntniß der Urgeschichte unseres Weltkörpers weit entfernt; die Protogäa selbst ist nicht der Ausbau, sondern nur der erste gewagte Versuch einer neuen Wissenschaft, welche Leibniz natürliche Geographie nennt und darunter die Naturbeschreibung und Naturgeschichte der Erde versteht.[2]

II. Die Forschungsreise.

1. Aufgabe und Zielpunkt der Reise.

Schon in seinem «Caesarinus Fursteneriu» hatte Leibniz, um die Ansprüche seines Fürsten auf die politischen Hoheitsrechte zu begründen, auch darauf hingewiesen, daß der Herzog von Hannover an Rang und Geltung nicht geringer sein könne, als die italienischen Herzoge, da ja vermöge der Herkunft von dem Markgrafen Azo das Haus Braunschweig-Lüneburg das Stammhaus der Este sei.[3]

Gleich nach dem Regierungsantritt von Ernst August hatte Leibniz in einer Denkschrift vom Januar 1680 dem Herzog vorgestellt, wie mangelhaft die Bibliothek im Fach der deutschen Geschichte und des öffentlichen Rechts bestellt wäre, und daß insbesondere eine kurze, aber gründliche und urkundliche Geschichte des Fürstenhauses zu den nothwendigen Aufgaben gehöre.[4]

Es war wohl bedacht, daß er ein gründliches und urkundliches Werk forderte, denn in jener Zeit waren fürstliche Genealogien ein beliebtes Thema, worüber ins Blaue gefabelt wurde. Da man die deutschen Fürstengeschlechter nicht von den Göttern herleiten konnte, so versuchte man wenigstens ihnen altrömische Vorfahren von berühmten Namen anzudichten. Die Habsburger sollten von den Anicii, wenn nicht gar von den Fabiern oder Scipionen, die Welfen durch Azo von den Accii abstammen, und noch eben erst hatte ein holländischer Genealog für den Herzog bei seinem Aufenthalt in Venedig (1685) einen

[1] Ebendas. § VI. p. 205. — [2] Haec vero utcunque cum plausu dici possint de incunabulis nostri orbis seminaque contineant scientiae novae, quam geographiam naturalem appelles, tentare tamen potius quam astruere audemus. Protog. § V. p. 204. — [3] S. oben Cap. IX. S. 144 flgd. — [4] Werke (Klopp). Bd. V. S. 50 u. 56.

Stammbaum ausgekünstelt und illustrirt, der den Kaiser Augustus zu seinem Ahnherrn machte.[1]

Als Historiograph, wozu das herzogliche Schreiben vom 31. Juli 1685 ihn ernannt hatte, sollte nun Leibniz selbst die Geschichte des Hauses schreiben und diese Aufgabe fortan als den wichtigsten Theil seiner Geschäfte betrachten. Um ein wissenschaftliches, d. h. quellenmäßiges Geschichtswerk auszuführen, mußte er Bibliotheken, Archive und Denkmäler durchforschen und zu diesem Zwecke eine Forschungsreise antreten, da briefliche Erkundigungen und Nachrichten bei weitem nicht ausreichend und zuverlässig genug waren.

So begab er sich im Herbst 1687 auf den Weg, um zunächst Mittel- und Süddeutschland zu bereisen, namentlich die Länder, wo einst die Welfen geherrscht hatten. Die Hauptziele seiner Reise waren die kurfürstliche Bibliothek in München, die kaiserliche in Wien und das herzogliche Archiv in Modena. Doch waren diese Ziele nicht von vorherein festgestellt. Auf der Reise nach München wußte er noch nicht sicher, ob er nach Wien gehen würde, und dort hatte er sich schon zur Heimkehr gerüstet, als günstige Nachrichten ihn nach Italien riefen. Um von dieser Reise, die ihn fast drei Jahre lang von Hannover entfernt hielt, sogleich einen richtigen Ueberblick zu gewinnen, unterscheiden wir ihren Zeitraum in vier Abschnitte: der erste von halbjähriger Dauer endet mit dem Aufenthalt in München im Frühjahr 1688, der zweite umfaßt den Aufenthalt in Wien, der neun Monate währt (Mai 1688 bis Januar 1689), der dritte enthält die Reise in Italien während des Jahres 1689, der vierte endet mit der Heimkehr nach Hannover im Juni 1690. An der Hand seiner Briefe, die freilich zu oft undatirt sind, und eigenhändiger Kalenderaufzeichnungen, die Leibniz selbst anführt, können wir den zeitlichen Gang der Reise jetzt besser unterscheiden, als noch Pertz und Guhrauer namentlich in Rücksicht der italienischen Orte vermocht haben.

2. Ludolf und das collegium historicum.

Die Reise nach München, um nur die Hauptpunkte hervorzuheben, führte über Hildesheim, Marburg, Rheinfels, wo er den Landgrafen besuchte, Frankfurt a. M., Sulzbach und Nürnberg. In Frankfurt machte er die Bekanntschaft eines der größten Sprachgelehrten der Zeit, des Orientalisten Hiob Ludolf (1624—1704), des Begründers der

[1] Guhrauer: Leibniz. Bd. II. S. 67 flgd.

äthiopischen Philologie, der dort als kursächsischer Resident lebte und unserem Philosophen einen Plan mitgetheilt hatte, welcher die Aufmerksamkeit und das Interesse des letzteren lebhaft in Anspruch nahm. Es handelte sich nämlich um die Stiftung einer historischen Gesellschaft (collegium historicum) zur Herausgabe und Verbreitung von Urkunden, Chroniken u. s. f., um dadurch die vaterländische Geschichtsforschung und Geschichtskunde in Ansehung des Reiches wie der Einzelländer zu befördern oder vielmehr zu begründen. Denn es fehlte der gelehrten Zeitbildung noch zu sehr an einer methodischen Sammlung und Erforschung der Quellen, wodurch man allein zu einer kritischen Geschichtschreibung gelangen konnte. Gerade in diesem Zeitpunkte, wo Leibniz selbst mit historischen Fragen beschäftigt war, die er wissenschaftlich lösen wollte, mußte ihn der Plan und die Einrichtung eines solchen historischen Collegiums aufs höchste interessiren. Er dachte sogleich daran, wie dasselbe verzweigt, über das Reich ausgedehnt und zu einer kaiserlichen Anstalt entwickelt werden könne. Der Plan war auch seinem Inhalte nach erweiterungsfähig. Die Organisation einer Gesellschaft, welche den Forschungszwecken deutscher Geschichte gewidmet sein sollte, durfte als Beispiel oder Versuch einer Einrichtung gelten, die sich auf das ganze Reich der Wissenschaften ausdehnen und allen wissenschaftlichen Forschungszwecken dienstbar machen ließ. Dann würde es sich nicht bloß um ein collegium historicum, sondern um eine „Societät der Wissenschaften" handeln, welche zu gründen und einzurichten, Leibniz den größten Eifer und den größten Beruf hatte.

3. Das Problem. Der Aufenthalt in München.

Die Erforschung welfischer Alterthümer war der Zweck, der ihn bewog, nach Bayern zu reisen. „Ich weiß", schrieb er von Nürnberg aus dem kaiserlichen Hofrath H. J. v. Blum, „daß man sich in der Mathematik auf die Kraft der Erfindung, in der Naturwissenschaft auf Experimente, in Sachen des göttlichen und menschlichen Rechts auf die Autorität, in der Geschichte auf Urkunden zu stützen hat." „Mein Thema ist die altbraunschweigische Geschichte."[1]

Die gemeinsame Abstammung der Häuser Braunschweig und Este war der eigentliche Kern der genealogischen Frage, welcher urkundlich zu

[1] «Didici in mathematicis ingenio, in natura experimentis, in legibus divinis humanisque autoritate, in historia testimoniis nitendum esse.» «Historiam antiquam rerum Brunsvicensium molior.» Werke (Klopp). Bd. V. S. 367 flgd.

erhärten war. Die Ueberzeugung, welche Leibniz im «Caesarinus» mit aller Sicherheit ausgesprochen hatte, stand nicht mehr so fest, als vor zehn Jahren. Zwar die Abstammung der Welfen von dem Markgrafen Azo blieb außer Zweifel, aber über den Zusammenhang zwischen Azo und Este waren Bedenken rege geworden, da der bayerische Geschichtschreiber Aventinus in seinen Annalen die Vorfahren der Welfen «Astenses» genannt hatte.[1] Es gab alte Markgrafen des Namens aus Asti in Piemont. Waren diese die Vorfahren Azos und der Welfen, so erschien die gemeinsame Abstammung der Häuser Braunschweig und Este als eine verlorene Hypothese. Auch der Professor Heinrich Meibom in Helmstedt hegte ähnliche Zweifel.

Um der Sache auf den Grund zu kommen, ging Leibniz nach München und erhielt (durch die Vermittelung des Kapellmeisters Agostino Stephani) alsbald die Erlaubniß des Kurfürsten zur Benutzung der Bibliothek, doch wurde dieselbe auf den Rath der ihm abgeneigten Räthe, «gens d'une habilité un peu sauvage», wie Leibniz sie nennt, sogleich widerrufen. Indessen hatte er die Bände des Aventinus bereits durchflogen und auch die Quelle gefunden, woraus die «Astenses» herstammten: es war eine Handschrift in dem uralten Kloster des h. Udalrich und der h. Afra zu Augsburg. Schnell reiste Leibniz in der Osterwoche nach Augsburg, machte die Handschrift ausfindig und entdeckte zu seiner großen Genugthuung, daß hier deutlich «Estenses» geschrieben stand, was Aventinus dem Azo und der Latinität zu Liebe in «Astenses» verwandelt oder verdorben hatte. Andere, wie der Pater Brunner, bayerischer Historiograph unter dem Kurfürsten Maximilian I., haben es ihm nachgeschrieben. Und so wäre durch diese «affectatio latinitatis» des Aventinus, woraus sich Leibniz die falsche Lesart erklärt, die ganze Genealogie des Welfenhauses fast in Verwirrung gerathen.

Mit dieser Entdeckung, wodurch das „Hauptdubium" glücklich gelöst war, kehrte Leibniz am Charfreitag 1688 nach München zurück und berichtete jetzt erst über den bisherigen Gang seiner Reise und diesen ersten Ertrag seiner Forschung nach Hannover. Auch der Herzogin Sophie erzählte er ohne gelehrte Erörterungen seinen Fund und außerdem mancherlei amüsante Erlebnisse, unter denen ich eines hervorheben will. „Es ist hier, wie ich mir sagen ließ, Sitte, daß am zweiten Ostertage der Prediger seinen Zuhörern eine kleine Geschichte zum Besten

[1] Joh. Thurmayr von Abensberg (1477—1534), seit 1517 bayerischer Historiograph.

giebt, die man „Ostermärle" nennt. Diesmal hatte der Jesuitenpater die seinige aus einem deutschen Buche genommen, das zur Volksbelustigung dienen will. Es heißt „der Simplicissimus".[1] So wenig kannte selbst ein Leibniz die Dichtungen seines Volkes und Zeitalters, daß er das Dasein des Simplicissimus erst zufällig aus einer münchener Jesuitenpredigt erfuhr, zwanzig Jahre, nachdem dieser volksthümlichste und lebensvollste der deutschen Romane des 17. Jahrhunderts erschienen war. Und er nahm das Buch wie eine Art Eulenspiegel.

Die Berichte aus München waren die erste Kunde, welche man von Leibniz, seit er auf Reisen war, in Hannover erhielt. „Ich bin wirklich sehr froh", schrieb die Herzogin in ihrer munteren Art, „daß Ihre Entdeckungsreise nach dem Ursprunge des Hauses Braunschweig Sie nicht in die andere Welt geführt hat, wie man hier von allen Seiten gefürchtet, da Sie seit Ihrer Abreise nichts haben von sich hören lassen."

4. Der Aufenthalt in Wien.

Es war nicht bloß die ihm ohne alle Schwierigkeit gewährte und für seine Zwecke sehr ergiebige Benutzung der kaiserlichen Bibliothek, die den ersten Aufenthalt unseres Leibniz in der Hauptstadt des damaligen Reiches verlängert hat. Die außerordentlichen Begebenheiten des Jahres 1688 und Interessen mannichfacher Art, welche der Hof von Hannover in Wien betrieben zu sehen wünschte, boten ihm willkommenen Stoff zur Bethätigung seines diplomatischen Eifers. Die Gegenwart des Reiches und des hannoverischen Hauses haben ihn damals in Wien wohl noch mehr beschäftigt, als die Vergangenheit beider.

Da gab es zwischen Hannover und Brandenburg streitige Ansprüche auf Ostfriesland, und der sachkundige Leibniz wußte durch historische Nachweisungen die Rechtsansprüche der Welfen besser darzulegen und zu vertreten, als der Geschäftsträger des Herzogs.[2] Ernst August hatte mit Ludwig XIV. ein Bündniß geschlossen, welches gegen Dänemark gerichtet war und den Schutz Hamburgs, die Wiederherstellung des Herzogs von Holstein und die Erhaltung des Friedens im niedersächsischen Kreise zum Ziel hatte. Diese Verbindung mit Frankreich, obwohl ohne alle reichsfeindliche Absicht, war in Wien übel aufgefaßt worden und hatte den Kaiser selbst gegen Hannover verstimmt.

[1] Leibniz au baron de Platen. Werke (Klopp). Bd. V. S. 371—381. Aus Leibnizens Tagebuch: „Einige curiose Anmerkungen, so auf meiner bisherigen Reise gemacht." Ebendas. S. 381—401. Leibniz à la duchesse Sophie. Ebendas. Bd. VII. S. 11—14. — [2] Ebendas. Bd. V. S. 407.

Nun mußte Leibniz bemüht sein, bei den leitenden Staatsmännern, zuletzt noch in einer Audienz bei dem Grafen Windischgrätz, die Stellung seines Fürsten zu Frankreich so unzweideutig und günstig auszulegen, wie sich dieselbe nach seiner Ansicht in Wahrheit verhielt.[1] Zu diesen politischen Geschäften kamen mancherlei Familieninteressen, welche die Herzogin in ihren Briefen mit Leibniz besprach. Friedrich August, der zweite Prinz des Hauses, stand in kaiserlichen Diensten und mußte, wie es der Mutter schien, auf seine Beförderung zum General viel zu lange warten. Leibniz war auch in dieser Angelegenheit bei dem Hofkanzler Grafen Stratemann thätig und konnte noch von Wien aus der Herzogin berichten, daß ihr Wunsch erfüllt sei.[2] Das Schicksal der jüngeren Söhne machte ihr Sorgen. Auf Leibnizens Nachrichten über seinen Besuch bei Spinola und den Stand der Reunionsgeschäfte antwortete die Herzogin scherzend: „Wenn der Bischof von Neustadt einem meiner jüngeren Söhne ein gutes Bisthum verschaffen könnte, so würde dies ihrer Vereinigung mit der römischen Kirche zu einer soliden Begründung dienen".[3]

Es waren drei Weltbegebenheiten, welche Leibniz noch in Wien während seines ersten Aufenthaltes erlebt hat: die türkische Friedensgesandtschaft nach der Eroberung Belgrads (6. September 1688), die Kriegserklärung Ludwigs XIV. an Kaiser und Reich (24. September 1688), und die Landung des Prinzen von Oranien in England (5. November 1688), womit die englische Revolution begann, die mit der Thronentsetzung des flüchtigen Königs und der Krönung Wilhelms III. endete. Die Folge war die Successionsacte vom Jahre 1701, welche den weiblichen und protestantischen Nachkommen des Hauses Stuart die Thron-

[1] Leibniz au baron de Platen (Vienne 1688). V. S. 433—439. Der hannoversche Geschäftsträger hieß Weselow. — [2] Ebendas. Bd. VII. S. 56—62. Dieser Prinz hatte etwas von dem mütterlichen Intellect geerbt und war, wie es scheint, an Geistesart seiner Tante Elisabeth, seinem Oheim Karl Ludwig und seiner Schwester Sophie Charlotte ähnlich, ganz im Gegensatze zu seinem Bruder Georg Ludwig. So schildert die Herzogin dem Kurfürsten Karl Ludwig ihre beiden ältesten Söhne: von Georg Ludwig sagt sie: «à peine en peut on tirer une parole; cela s'appelle respect. Auguste n'est pas de même; vous ne croiriez pas, que celui-ci aime la lecture et les mathématiques; il sait Descartes et Spinoza quasi par coeur, mais tout cela n'est pas bien deguisé encore» (6. Juli 1679). Publ. aus den K. preuß. Staatsarchiven. Bd. XXVI. S. 367 flgd. — [3] La duchesse Sophie à Leibniz, Herrenhausen le 17/27. juin 1688. Werke. Bd. VII. S. 42.

folge dergestalt sicherte, daß dieselbe nach dem Tode Wilhelms III. und seiner Schwägerin Anna auf die Kurfürstin Sophie und ihre Erben, d. h. auf das Haus Hannover übergehen sollte.[1]

In Folge der beiden jüngsten, glänzenden Siege des Kaisers bei Mohács und Belgrad schien der Zeitpunkt gekommen, um die Türkengefahr gründlich zu beseitigen, vielleicht die orientalische Frage durch die Vertreibung der Türken aus Europa gänzlich zu lösen. Und Leibniz hoffte von neuem, diesen großen, stets von ihm ersehnten Triumph der europäischen Civilisation zu erleben, als wiederum der Sturm von Westen heranzog und ein zweiter Reichskrieg drohte, dessen furchtbare Gefahren und Folgen er voraussah. Die Eroberungssucht Frankreichs werde keine Grenzen kennen und uns den Rhein völlig entreißen, wenigstens das linke Ufer, ein Verlust, wodurch uns die Kriegsführung selbst bei gleichen, ja überlegenen Streitkräften außerordentlich werde erschwert werden. In diesem Sinne schrieb Leibniz an die Herzogin, als die französische Kriegserklärung schon auf dem Wege nach Wien war.[2] Wir kennen die Denkschrift, welche er zur Beurtheilung der letzteren in Wien verfaßt und noch kurz vor seiner Abreise den Ministern überreicht hat (30. December 1689).[3]

Unter den wissenschaftlichen Plänen, die Leibniz in Wien betrieb, war ihm der wichtigste die Förderung der historischen Gesellschaft, welche durch die Bestätigung und den Namen des Kaisers ein erhöhtes und für das ganze Reich gültiges Ansehen gewinnen sollte. Leibniz hatte die Sache persönlich vor dem Kaiser zu vertreten. So war es zwischen ihm und Ludolf verabredet. Zu diesem Zwecke erbat er sich eine Audienz, welche Leopold I. ihm gewährt und zu welcher, gleich nachdem sie stattgefunden, der ihm wohlgesinnte und hülfreiche kaiserliche Bibliothekar Nessel unseren Philosophen beglückwünscht hat. Die historische Gesellschaft erhielt den Namen collegium historicum imperiale, und Ludolf wurde ihr erster Präsident (1690).[4]

[1] S. oben Cap. VIII. S. 124 flgd. — [2] Bd. VII. S. 50—52. — [3] S. oben Cap. IX. S. 134—136. — [4] Werke. Bd. VI. Einl. S. XVIII flgd. Propositio imperialis collegii historici, qua omnes sinceri et eruditi germani, quorum id talentum est, ad conscribendos patriae annales a primordio gentis inter collegas distribuendos officiose et amice rogantur et invitantur. S. 4—9. Ueber die damit zusammenhängenden, lateinisch verfaßten Schriftstücke (Leibnizens Brief an den Kaiser, Nessels Brief an Leibniz und die Denkschrift über den Nutzen des colleg. hist. imp. an den Reichsvicekanzler Grafen Königseck) zu vgl. S. 9—16.

Der längere Aufenthalt in Wien hatte in Leibniz den Wunsch, hier eine amtliche Stellung zu gewinnen, von neuem geweckt, nachdem schon zehn und fünfzehn Jahre früher in vertraulichen Briefen davon die Rede gewesen war. Der kurtriersche Rath Lincker von Lutzewyck, der ihn von Mainz her kannte und seine Geistesfülle bewunderte, wünschte ihm die Stelle eines kaiserlichen Historiographen zu verschaffen und hatte, wie er von Wien aus den 27. Juni 1673 Leibnizen, der damals in Paris war, schrieb, den Vicekanzler Hocher und durch diesen den Kaiser selbst auf ihn aufmerksam gemacht. Fünf Jahre später hat Leibniz selbst, der sich in Hannover nicht recht an seinem Platze fühlte, eine solche Berufung gewünscht; wenigstens scheint es so nach einer Antwort Linckers vom 27. Juli 1678. Und in einem Briefe aus dem Jahre 1680 spricht es Leibniz offen aus, daß er in einer seinem hannoverischen Amte ähnlichen Stellung, als Hofrath und Bibliothekar gern nach Wien übersiedeln möchte.[1]

Bei seiner Anwesenheit nun hat er durch die Größe seiner Gelehrsamkeit, durch seinen Eifer für die Wohlfahrt des Reiches, insbesondere auch durch seine Denkschrift über die Politik und Kriegserklärung Ludwigs XIV. einen so günstigen Eindruck auf Kaiser Leopold gemacht, daß dieser ihm durch den Hofkanzler anbieten ließ, in Wien zu bleiben und in kaiserliche Dienste zu treten. Doch fühlte sich Leibniz durch seine Aufgabe noch an den hannoverischen Dienst gebunden und zur Fortsetzung der Reise verpflichtet; er bat daher den Kaiser, die Entscheidung bis zu seiner Rückkehr, die ihn wieder nach Wien führen würde, aufschieben zu dürfen. Damit aber war die günstige Gelegenheit verloren, und sie kam nicht wieder, als fünf und zwanzig Jahre später Leibniz, in Hannover und Berlin verlassen, während eines fast zweijährigen Aufenthaltes in Wien alles aufbot, um dort festen Fuß zu gewinnen. Selbst die wohlwollenden Gesinnungen zweier Kaiser und Kaiserinnen, der Söhne und Nachfolger Leopolds I., welche mit Prinzessinnen aus den Häusern Braunschweig — Lüneburg und Wolfenbüttel — vermählt waren, konnten ihm wohl mancherlei Gunst und Annehmlichkeiten gewähren, aber in der Hauptsache nicht helfen.[2]

---

[1] Werke (Klopp). Bd. III. Einl. S. XXX flgd. S. 59. Bd. V. Einl. S. XI. S. 13. Der Brief ist, wie O. Klopp wohl mit Recht vermuthet, ebenfalls an Lincker in Wien gerichtet. — [2] Die Gemahlin Josephs I. war die Tochter Johann Friedrichs, die Karls VI. die Enkelin Anton Ulrichs.

5. Der Aufenthalt in Italien und die Rückreise.

Leibniz hatte sich schon zur Rückreise gerüstet, als er von Floramonti, dem hannoverischen Agenten in Venedig, auf seine Anfrage die Nachricht erhielt, daß der Herzog von Modena ihm die Benutzung seines Archivs gern gewähren wolle.[1] Dieses Archiv war ein Hauptobject seiner historischen Forschung und bestimmte den Beweggrund, nicht aber die Grenze seiner italienischen Reise, welche nach dem Umfang wissenschaftlicher Interessen, die ihn erfüllten, weiter ausgedehnt sein wollte und den interessantesten wie reichhaltigsten Abschnitt der ganzen Reise ausmacht. Er hatte von Wien aus die Goldbergwerke in Ungarn besucht, jetzt wollte er von Venedig aus die Quecksilbergruben in Istrien kennen lernen und von Rom nach Neapel reisen, um den Vesuv zu sehen.

Im Januar 1689 verließ er Wien und ging über Venedig, Ferrara und Modena, Bologna und Loreto nach Rom. Aus seinen Kalenderaufzeichnungen und brieflichen Mittheilungen läßt sich feststellen, daß er vom 4.—30. März in Venedig war, den 1. April nach Ferrara und den 14ten nach Rom kam; den 4. Mai war er in Neapel, den 5ten bestieg er den Vesuv, und kehrte dann zu längerem Aufenthalte nach Rom zurück.

Hier in Rom erlebte er den Tod der Königin Christine von Schweden, die den 19. April 1689 starb, die letzten Tage des Papstes Innocenz XI., der den 12. August zu Grabe getragen wurde, und das Conclave, woraus am 6. October Alexander VIII. (Ottoboni) hervorging. Beiden Päpsten hat Leibniz Gedichte gewidmet: in dem ersten (Juni 1689) erfleht er die Genesung des erkrankten Papstes, der zum Heile der Welt das große Werk der kirchlichen Aussöhnung habe fördern wollen, in dem andern begrüßt er Alexander VIII., der die Christenheit zum Kriege wider die Türken aufrufen möge. Leibniz ist immer von seinen Ideen erfüllt. Innocenz XI. rühmt er, weil er die Lösung der abendländischen Kirchenfrage gewünscht habe, den Nachfolger ermahnt er zur Lösung der orientalischen Weltfrage. Dabei macht es

---

[1] Die an Floramonti gerichtete, in den Zweck und Gegenstand seiner Forschung eingehende Anfrage ist vom 5. September 1688. Ebendas. Bd. V. S. 413 bis 417. Leibniz würde die Rückreise angetreten haben, bevor die Antwort eintraf, wenn ihn nicht ein heftiger Katarrh genöthigt hätte, in Wien zu bleiben. S. Leibniz au baron de Platen (Vienne, Janvier 1689). Ebendas. Bd. V. S. 427—429, Leibniz au baron de Grote (Vienne, 20. Janv. 1689). S. 429—431.

einen wunderlichen Eindruck, wenn er beim Anblick des einen Papstes die unterirdischen Götter erzittern und die Gestirne willfährig die Gebete desselben erhören läßt, während er dem andern Papst zur Pflicht macht, eingedenk seines Namens das Vorbild des heidnischen Welteroberers zu beherzigen.[1]

Der römische Aufenthalt von halbjähriger Dauer war für Leibniz außerordentlich reich an Studien, Bekanntschaften und Ehren. Der Antiquar und päpstliche Secretär Fabretti zeigte ihm die Katakomben, er durfte die barberinische und vatikanische Bibliothek benutzen und wurde Mitglied der von Ciampini gestifteten physikalisch-mathematischen Gesellschaft, welcher die ersten Gelehrten angehörten; er lernte den Astronomen Bianchini, den Physiker Nazari, den Jesuitenpater Claudius Philipp Grimaldi kennen, der gerade damals im Begriff stand, auf den Ruf des Kaisers als Missionar, Mathematiker und Mandarin nach China zurückzukehren, und über die dortigen Zustände, namentlich die Persönlichkeit des Kaisers Cham-Hi Leibnizen die interessantesten Mittheilungen machte. Ein Kaiser, dem das größte Reich der Erde zu Füßen lag, und der nach den Schilderungen Grimaldis voller Wißbegierde war, sich in mathematische Studien vertiefte und astronomische Berechnungen machte, mußte unserem Leibniz, der im Stillen wohl seine Vergleichungen anstellte, als das Ideal eines Herrschers erscheinen. Er blieb mit Grimaldi in brieflichem Verkehr und zeigte in seiner Vorrede zu den «Novissima Sinica» (1697), wie tief die Erinnerung an jene Gespräche in Rom sich ihm eingeprägt und das Interesse für die chinesische Weisheit in ihm fortgewirkt hatte.

Wie eifrig das Interesse an den chinesischen Missionen in Leibniz rege war und blieb, erhellt aus seiner Correspondenz während der letzten Jahrzehnte seines Lebens, insbesondere aus seinem Briefwechsel mit dem Jesuiten Claud. Phil. Grimaldi, dem Präsidenten des mathematischen Tribunals des Kaisers von China, mit dem französischen Jesuiten Bouvet, der mit fünf anderen Missionaren nach China ging (1685), mit dem polnischen Jesuiten und Mathematiker A. A. Kochanski und vor allen mit A. Verjus, dem französischen Jesuiten und Bruder des französischen Gesandten, Grafen von Crecy; A. Verjus (1632 bis 1706) stand in großem Ansehen zu Berlin und Hannover, namentlich bei der Herzogin Sophie und wurde Procurator der Missionen in

[1] Ebendas. Bd. VI. S. 43, S. 45—51.

der Levante. Bouvet hatte Leibnizen auf die Uebereinstimmung seiner Arithmétique binaire mit den chinesischen Zeichen des Fohi aufmerksam gemacht, worüber Leibniz dem Herzog Rudolph August berichtet (2. Januar 1697). Derselbe Jesuit hatte die Persönlichkeit des Kaisers von China in einem französischen Aufsatze geschildert, dessen lateinische Uebersetzung in der zweiten Ausgabe der «Novissima Sinica» (1699) enthalten ist.[1]

Ein Beweis, wie hoch man in Rom unseren Leibniz schätzte und wie gern man ihn gewinnen wollte, war die Anerbietung, die ihm durch den Cardinal Casanata gemacht wurde: Custos der vatikanischen Bibliothek zu werden, ein Amt, welches öfter die Vorstufe zur Cardinalswürde gewesen war. Leibniz lehnte es ab, weil er die Bedingung, die den Uebertritt zur römischen Kirche verlangte, nicht zu erfüllen geneigt war. So hat er selbst in einem Briefe an den Abbé Le Thorel die Sache dargestellt (25. November 1698).

Hat man früher die Klöster durch die Einführung technischer und gelehrter Arbeiten reformirt, so hielt Leibniz den Zeitpunkt für gekommen, jetzt die naturwissenschaftlichen Studien in den italienischen Klöstern einheimisch zu machen und diese dadurch in zeitgemäße Bildungsanstalten zu verwandeln. Bis zu einer solchen kühnen Chimäre konnte das Streben nach friedlichen Ausgleichungen und die unbezwingliche Lust an der Verbreitung wissenschaftlicher Cultur diesen Mann mit sich fortreißen, daß er Zustände und Wege darüber vergaß.

Die Rückreise von Rom wurde wohl noch im October angetreten und ging über Florenz und Bologna nach Modena, wo Leibniz zwei Monate verweilte; dann reiste er über Padua und Venedig nach Wien, wo er diesmal nur kurze Zeit blieb. Der zweite Aufenthalt in Modena erstreckte sich vom November 1688 bis in den Januar 1689, der zweite Aufenthalt in Venedig fiel in die Monate Februar und März 1690. In Florenz lernte er den Mathematiker Viviani und vor allen den gelehrten und dienstfertigen Bibliothekar Magliabecchi kennen, mit dem er sich schon brieflich befreundet und über historische Fragen correspondirt hatte. In Bologna machte er die Bekanntschaft des Chemikers

---

[1] Vgl. Ed. Bodemann: Der Briefwechsel des G. W. Leibniz in der K. öff. Bibl. zu Hannover. Nr. 105 (Bouvet). S. 24. Nr. 330 (Grimaldi). S. 72. Nr. 487 (Kochanski). S. 116. Nr. 954 (Verjus). S. 355—361. Vgl. Leibnizens deutsche Schriften, herausg. von G. E. Guhrauer. Bd. I. S. 401—407.

und Mathematikers Dominico Guglielmini[1] und durch ihn die des entdeckungsreichen Physiologen und Anatomen Malpighi, mit dem er viele Stunden der anmuthigsten Unterhaltungen zugebracht hat.

Der eigentliche Forschungszweck der Reise war erreicht. In dem Archiv zu Modena hatte Leibniz die Urkunden, in einer alten Benedictiner(Camaldulenser)abtei an der Etsch (la Badia della Vangadizza) bei Rovigo die Grabmäler der alten Markgrafen von Este mit ihren Inschriften aufgefunden, auch das der Gräfin Kunigunde, der Gemahlin Azos, der Erbin des alten, der Stammutter des neuen Welfengeschlechts. Zahllose Irrthümer von seiten der modenesischen Geschichtschreiber, wie Faleti und Pigna, konnten berichtigt, und das Alter Azos, wie die Namen seiner italienischen Nachkommen festgestellt werden. Der gemeinsame Ursprung der Este und der Welfen war nun bestätigt und völlig erwiesen.[2]

III. Die historischen Arbeiten.

1. Die Sammlung völkerrechtlicher Urkunden.

Um sein Geschichtswerk nicht auf Fabeln, sondern sichere Zeugnisse zu gründen, hatte Leibniz auf seiner Forschungsreise einen Schatz von

[1] Guglielmini veröffentlichte in den leipziger Act. Erud. (1691) seine Abhandlung über das neue Maß fließender Wasser (aquarum fluentium nova mensura), worüber zwischen ihm und dem erfinderischen französischen Mathematiker Denis Papin, der in den Jahren 1688—1695 Professor in Marburg war, ein Streit entstand, welchen Leibniz entscheiden sollte. Dieser hatte kurz vor dem Antritt seiner Reise mit Papin den Streit über das cartesianische Kräftemaß geführt. S. Leibnizens und Huygens' Briefwechsel mit Papin, herausg. von E. Gerland (Berl. 1881), S. 77 flgd. — [2] Op. (Dut.). T. V. p. 84. Vgl. Werke (Klopp). Bd. VII. S. 77 flgd. Leibniz à Camillo Marchesini, chancelier du duc de Modène. — Die Herzogin Sophie wünschte die Verwandtschaft der Häuser Braunschweig und Este nicht bloß erforscht, sondern durch eine Heirath zwischen einer Tochter Johann Friedrichs und dem Herzog von Modena auch erneuert zu sehen, wozu Leibniz schon von sich aus Schritte versucht hatte. Der frühere modenesische Unterhändler Graf Dragoni hatte durch sein Ungeschick die Sache verdorben; er war, wie die Herzogin ergötzlich bemerkt, an der glandula des Gehirns, wo nach Descartes der Geist seinen Sitz habe, etwas incommodirt, wogegen es in Ansehung dieses Organs bei Leibniz vortrefflich bestellt sei. Werke (Klopp). Bd. VII. S. 77, 80. (Leibniz à la duchesse Sophie. Modène 30. Dec. 1689. La duchesse Sophie à Leibniz 3. Févr. 1690.) Wirklich hatte Leibniz auch diese Angelegenheit glücklich eingeleitet, wenn sie auch nicht gleich zu Stande kam; die Vermählung der Prinzessin Charlotte mit dem Herzog von Modena wurde in Herrenhausen im November 1695 gefeiert.

Actenstücken und Schriften gesammelt, die großentheils noch ungedruckt und unbekannt, theils im Besitze nur weniger Personen und selten, theils zwar gedruckt, aber noch zu wenig wissenschaftlich verwerthet waren. Nach seiner Rückkehr veröffentlichte er zwei Sammlungen, die dem Hauptwerke selbst vorangingen, von denen die eine völkerrechtliche Urkunden, die andere mittelalterliche, für die alte Geschichte Braunschweigs wichtige Schriften enthielt.

Die erste Sammlung nannte er, da völkerrechtliche Verträge gleich internationalen Gesetzen seien, Gesetzbuch oder Codex; da aber dieser Codex nicht in Rechtslehren, sondern in Urkunden bestand, so fügte er auf den Rath seines Freundes Ludolf zur näheren Bestimmung noch das Beiwort „diplomatisch“ hinzu. Der Titel des Werkes lautete demnach «Codex juris gentium diplomaticus». Die Sammlung hatte nicht den Charakter der Vollständigkeit, sondern den einer sorgfältigen Auswahl, ihre Materien waren nicht sachlich, sondern chronologisch geordnet; sie konnte weder „Pandekten“ noch „Digesten“ heißen.[1]

Das Ganze war auf drei Bände berechnet, die sich in die Zeitfolge dergestalt theilen sollten, daß Urkunden aus dem Zeitraum von 1100 bis 1500 den Inhalt des ersten Bandes, solche aus dem sechzehnten Jahrhundert den des zweiten, endlich Urkunden aus dem siebzehnten bis zur Gegenwart den des letzten auszumachen hatten. Nur der erste Band erschien 1693. Das Werk that seine Wirkung. Zu den gesammelten Urkunden erhielt Leibniz von deutschen und außerdeutschen Staaten, von Brandenburg, Schweden, Frankreich, England u. a. die Zusendung neuer, so daß er im Jahre 1700 unter dem Titel «Mantissa codicis juris gentium diplomatici» noch einen Nachtrag geben und sich rühmen konnte, daß seit langer Zeit kein Werk erschienen sei, welches so viel authentische Urkunden zur Erhaltung und Feststellung der Rechte und Rechtsansprüche des deutschen Reiches enthalten habe. Um so befremdlicher mußte es ihm sein, daß der kaiserliche Hof in Wien gar nichts zur Vermehrung eines für ihn selbst so nützlichen Werkes that. Auch sprach er darüber in Briefen an österreichische Staatsmänner, wie die Grafen Windischgrätz und Kinsky, und an Greiffenkranz, den ostfriesischen Gesandten in Wien, seine Verwunderung offen aus. Er arbeite im Reich und hauptsächlich für das Reich ohne alle Unterstützung von dessen Seite, er veröffentlichte eine Reihe

[1] Op. (Dutens). T. IV. Pars III. p. 285—286. T. VI. p. 113—114.

höchst wichtiger, unbekannter Urkunden, um die guten Rechte des Reiches vor der Vergessenheit zu bewahren und im Andenken der Nachwelt zu erhalten, aber der kaiserliche Hof thue nichts zur Unterstützung der Sache, während der französische auf das eifrigste bemüht sei, alle Rechtsansprüche, auch die allerentferntesten hervorsuchen und beurkunden zu lassen, wie die Reunionskammern nur zu sehr bewiesen hätten.[1]

Die Vorrede, welche Leibniz diesem Sammelcodex vorausgeschickt hat, erleuchtet vollkommen die vielseitigen Absichten des Werkes, das nicht bloß den Interessen des Reiches und den politischen Zeitverhältnissen, sondern auch den Aufgaben der Geschichtswissenschaft und der Philosophie zu dienen bestimmt ist.[2] Die Urkunden, welche die Entstehung des Collegiums der Kurfürsten betreffen, verknüpfen unser Werk mit Leibnizens früheren Abhandlungen über die Hoheitsrechte der Reichsfürsten und über die neunte Kurwürde Hannovers.[3] Der Caesarinus Furstenerius erschien im ersten Reichskriege vor dem Frieden zu Nimwegen, der codex diplomaticus erscheint im zweiten Reichskriege schon im Hinblick auf den nächsten Friedensschluß, der nach dem großen Wechsel der Dinge in England den Zustand des Reiches entscheiden wird.

Um die Geschichte richtig zu schreiben und von Fabeln zu reinigen, damit von den öffentlichen Begebenheiten nichts Falsches berichtet, von den geheimen nichts Wahres verschwiegen werde, müsse man die sichersten Quellen kennen lernen und erforschen: vor allen die Münzen und Inschriften, die öffentlichen Urkunden und die Aufzeichnungen großer Männer; man müsse die Berichterstatter kritisch zu würdigen und wohl zu unterscheiden wissen, ob sie schmeichlerisch und knechtisch oder satirisch und neidisch oder vorurtheilsvoll und parteiisch gesinnt seien, wie etwa französische Geschichtsschreiber gegen Carl V., die Ferdinande und Philippe, oder deutsche und spanische gegen Ludwig XIII., Richelieu und Mazarin; man müsse die Kenntniß der Thatsachen nicht aus Gerüchten (rumores), sondern aus Archiven schöpfen. So gewinne man auch richtige Vorstellungen von den Zeitpunkten der Begebenheiten, was oft schon genug sei, um gewisse Fabeln zu beseitigen, wie z. B. die von der Päpstin Johanna. Leibniz hatte bereits gesehen, daß dieses Histörchen eine chronologische Unmöglichkeit sei, da man keinen beglaubigten

[1] Werke (Klopp). Bd. VI. S. 446—455. (Der Brief an Greiffenkranz ist vom 29. Januar, der an Kinsky vom 26. September 1697.) — [2] Op. (Dutens). IV. P. III. p. 287—329. Vgl. Werke (Klopp). VI. S. 457—492. — [3] Ebendas. Einl. LXVII.

Zeitpunkt für sie ausfindig machen könne. Alle unkritische Betrachtung der geschichtlichen Dinge führe zur «historia infida», die kritische zur «historia vera».[1]

Die völkerrechtlichen Verhältnisse beruhen auf Verträgen, die willkürlich gemacht (jura voluntaria) und von Interessen abhängig sind, verschieden, wie die Sittenzustände der Völker, und veränderlich, wie die Zeiten. Gegenwärtig spielen die Gewalthaber in der großen Welt mit Bündnissen und Verträgen wie in ihren Palästen mit Karten; Friedensschlüsse gelten kaum mehr so viel als Waffenstillstände, weshalb der scharfsinnige Hobbes nicht mit Unrecht erklärt habe, daß die Völker beständig im Kriegszustande leben. Die Erfahrungen des Zeitalters bestätigen seine Lehre. Die Friedenszustände seien gegenwärtig nur Pausen, wie die kämpfenden Gladiatoren einen Augenblick ausruhen, um Athem zu schöpfen. Der beständige Friede sei nur zwischen den Todten, wie bei Gelegenheit einer öffentlichen Feier in den Niederlanden jemand auf einer Tafel vor seinem Hause das Wort «pax perpetua» durch das Bild eines Kirchhofes veranschaulicht habe. In Frankreich rechne man es zu den Regierungskünsten, fortwährend Kriege zu führen und bei jedem siegreichen Schlage in großen Worten den Frieden zu preisen, um gleichzeitig zwei Vortheile zu ernten: den Profit des Krieges und das Lob des Friedens.[2] Leibniz hatte Ludwig XIV. und den schrecklichsten der Reichskriege vor Augen, als er die Vorrede zu seinem Codex schrieb; dieser erschien in dem Jahre, wo Heidelberg zerstört und verbrannt wurde.

Indessen unterscheidet unser Philosoph das willkürlich gemachte, auf Verträge und Urkunden gegründete Völkerrecht (jus gentium diplomaticum) von dem natürlichen (jus naturae et gentium), welches die ewigen Rechte der vernünftigen Natur in sich begreift und aus dem göttlichen Willen selbst, aus der Liebe Gottes als seinem Urquell abstammt. Hier ist die Stelle, wo die Vorrede des Codex den philosophischen Ideengang aufnimmt, welchen Leibniz schon in seiner Jugendschrift über die neue Methode, die Rechtswissenschaft zu lernen und zu lehren, dargethan und in der Sitten- und Religionslehre seines Systems ausgeführt hat. Er selbst weist auf jene Jugendschrift zurück, die er 27 Jahre früher herausgab als den Codex. Wir wollen die Haupt-

---

[1] Ebendas. S. 459—464. Ueber die Päpstin Johanna vergl. Op. (Dutens). T. VI. P. I. p. 191. — [2] Werke (Klopp). VI. S. 458 flgd. Vergl. S. 473 flgd.

punkte hier nur berühren und ihre eingehende Behandlung unserer Darstellung der Lehre selbst vorbehalten.

Das Naturrecht, als welches aus der vernünftigen Natur nothwendig folgt, umfaßt drei Gebiete, welche die Gerechtigkeit im engsten, weiteren und weitesten Umfange darstellen. Das engste Gebiet ist das der wechselseitigen Gerechtigkeit, der justitia commutativa oder des jus strictum, das weitere ist das der austheilenden Gerechtigkeit, der justitia distributiva oder des jus aequum, das weiteste das der absoluten Gerechtigkeit, der justitia universalis; im ersten herrscht nur das strenge Recht, im zweiten die Billigkeit und das Wohlwollen, aequitas und caritas, im dritten die Frömmigkeit und gerechte Gesinnung, pietas und probitas. Das jus strictum gebietet: „was du nicht willst, daß dir geschieht, thue keinem andern, thue kein Unrecht, neminem laede!" Das jus aequum gebietet: „was du willst, daß dir geschieht, thue dem anderen, gieb jedem das seinige, suum cuique tribue!" Wenn das erste Gebot verletzt wird, so entsteht daraus innerhalb des öffentlichen Rechtszustandes die Klage, außerhalb desselben der Krieg. Die Erfüllung des ersten Gebots verhindert nur Unrecht und Elend, die des zweiten befördert den Nutzen und bezweckt das Wohlbefinden aller. Die Frömmigkeit gebietet: „du sollst nicht bloß keinem Unrecht, nicht bloß jedem Recht thun, sondern das Wohl und Glück jedes andern wie dein eigenes wollen und fördern, lebe tugendhaft, honeste vive!" So nimmt Leibniz die drei Rechtsvorschriften Ulpians: «neminem laede, suum cuique tribue, honeste vive!» Er versteht unter der Tugend die uneigennützige Menschenliebe: „liebe deinen Nächsten wie dich selbst". Dies ist nur möglich, wenn du Gott über alles liebst. Daher gilt ihm der amor divinus, die Liebe Gottes und zu Gott, als die Quelle des Naturrechts.

Unter diesem Gesichtspunkt erscheint die Welt als das Reich Gottes, die Menschenwelt als der Staat oder die Stadt Gottes, die Gesetze dieses Staates als eine göttliche Rechtsordnung, deren Erkenntniß das Wesen und die Aufgabe der Theologie ausmacht. Das Naturrecht befaßt seinem ganzen Umfange nach die drei Grade oder Stufen des strengen Rechtes, der bürgerlichen Gesellschaft und der göttlichen Familie: es befaßt mit anderen Worten das juristische, politische und religiöse Gebiet. Die Rechtsphilosophie theilt sich demnach in Jurisprudenz, Politik und Theologie. In diesem Lichte erscheint die Theologie als ein Theil der Rechtsphilosophie, gleichsam als die göttliche Jurispru-

denz. Nur wer dieses dreifache Rechtsgebiet wissenschaftlich bemeistert, das juristische, politische und religiöse, ist im wahren Sinne des Wortes «juris philosophus».[1]

2. Die Sammlung mittelalterlicher Geschichtsquellen.

Das historische Werk ruht auf der Grundlage einer reichen Sammlung mittelalterlicher Schriften, die zur Erleuchtung der alten Geschichte Braunschweigs dienen und von Leibniz aus handschriftlichen Quellen theils zum ersten male, theils in vermehrter und verbesserter Form veröffentlicht werden. Sie erscheinen in drei Folianten unter dem Titel «Scriptores rerum Brunsvicensium illustrationi inservientes» in den Jahren 1707—1711. Die Sammlung enthält 157 Schriften, die sämmtlich vor 1500 geschrieben, mit zwei Ausnahmen, einer italienischen und einer altsächsischen Handschrift, in lateinischer Sprache verfaßt und von dem Herausgeber mit kritischen und biographischen Erörterungen eingeführt sind. Dazu kommen noch fünf Werke, namentlich chronikalischer Art, deren Sammlung Leibniz als «Accesiones historicae» bezeichnet, den «Scriptores» vorausgeschickt und schon im Jahre 1700 in zwei Quartbänden veröffentlicht hat. Der zweite enthält das Chronikon des Mönchs Albericus.

Er schrieb zu der Sammlung der «Scriptores» eine in Ansehung der Bedeutung und Absicht des Werkes lehrreiche Einleitung und zu jedem Bande der «Accessiones» eine Vorrede. In der Einleitung wird gezeigt, daß in Deutschland nach der Erfindung der Typographie und nach der Einführung der Renaissance und Reformation, diesen drei Epoche machenden Begebenheiten, welche einander gefolgt sind, die Zeit des historischen Quellenstudiums und einer auf die Prüfung und Nachweisung der Quellen gegründeten kritischen Geschichtsschreibung gekommen sei; Leibniz rühmt die Anfänge derselben und tadelt den Abt Johann von Tritheim, der in der Naturkunde lieber durch Zaubereien, in der Geschichtskunde lieber durch Fabeln habe glänzen wollen, als echte Geschichte schreiben, was er bei seiner außerordentlichen Kenntniß der Handschriften vermocht hätte.[2]

[1] Ebendas. VI. S. 469—73. Vergl. Op. (Dutens). T. IV. P. III. p. 294—97. Vergl. Nova methodus P. II. § 71—76. ibid. p. 211—214. Ueber die Principien des Naturrechts vgl. praef. cod. und ep. ad Bierlingium (Hann. 20. Oct. 1712). Op. T. V. p. 387—389. — Guhrauer: Leibniz. Th. I. S. 218 flgd. Th. II. S. 119—122. — [2] Op. (Dutens), T. IV. P. II, Introductio p. 3—52, praefationes p. 53—63. Ueber die Herausgabe der «Scriptores» vgl. Briefe vom 12. August

3. Das Geschichtswerk.

Die genealogische Aufgabe, welche zunächst nur die Feststellung des Ursprungs und Stammbaums der Welfen betraf, hatte im Fortgange der ausgedehntesten Forschungen sich erweitert und dem Geiste Leibnizens gemäß, der die Dinge stets in ihren großen Zusammenhängen sah, den Umfang nicht bloß einer braunschweigischen Landes-, sondern einer deutschen Reichsgeschichte angenommen. Er hatte urkundlich nachgewiesen, daß der Markgraf Azo im elften Jahrhundert der gemeinsame Stammvater der deutschen Welfen und der italienischen Este war, daß aus seiner ersten Ehe mit Kunigunde, der Erbtochter der alten welfischen Grafengeschlechter, die herzoglichen Welfen in Deutschland, aus seiner zweiten Ehe mit Garsendis, einer französischen Fürstentochter (aus dem Lande Maine), die herzoglichen Este in Italien abstammten; er hatte entdeckt, daß Azos Vorfahren nicht, wie er selbst noch bei Abfassung der Personalien des Herzogs Johann Friedrich (1679) geglaubt hatte, durch Kaiser Lothar von Karl dem Großen, sondern von dem Grafen Bonifacius herkommen. Der Sohn Kunigundens war der erste welfische Herzog, dessen Sohn Welf II. mit der Markgräfin Mathilde von Tuscien, ihrer Zeit der mächtigsten Fürstin in Italien, der Freundin und Parteigängerin Gregors VII., vermählt wurde. Der Bruder dieses Welf war Heinrich der Schwarze und dessen Enkel Heinrich der Löwe, der Stammvater der braunschweigischen Landesfürsten, der Vater des welfischen Kaisers Otto IV. (1198—1218).

Die altwelfischen Grafen, die Vorfahren Kunigundens, sind mit den karolingischen Königsgeschlechtern genau verknüpft, denn Judith, die Tochter des Grafen Welf I., wurde die zweite Gemahlin Ludwigs des Frommen (819) und als solche die Stammmutter der französischen Karolinger, während die Welfentochter Emma (Hemma) als die Gemahlin Ludwigs des Deutschen die Stammmutter der deutschen Karolinger wurde. Von Konrad, dem Bruder Judiths, stammen die burgundischen Könige. So verzweigt sich die Hausgeschichte der Welfen und die Landesgeschichte Braunschweigs mit der Geschichte des abendländischen Kaiserreichs seit Karl dem Großen. Daher verknüpft Leibniz die Einzelgeschichte mit der Reichsgeschichte, er beginnt mit dem Anfange der Regierung Karls des Großen und nimmt zu seiner Richt-

1704 (T. V. p. 133) und 10. Juli 1705 (T. VI. P. II. p. 219. XII.). In diesem Briefe an Dr. Wotton in Canterbury findet sich die sehr bemerkenswerthe Stelle, worin Leibniz den Martin Opitz als den Begründer der neueren deutschen Poesie und insbesondere als den Herausgeber des Annoliedes rühmt (p. 218. IV.).

schnur die Folge der Jahre, da die «accurata temporum series», wie er den 2ten März 1702 an Jablonski schreibt, den Weg des Historikers am besten erleuchte; er will sein Werk nach der Art einrichten, wie die magdeburger Centurien von lutherischer und die annales ecclesiasticae des Baronius von katholischer Seite die Kirchengeschichte behandelt haben: er schreibt «Annales imperii occidentis Brunsvicenses».

Diese Annalen sollten nach dem ersten und weitesten Plane sich bis auf Ernst August erstrecken, also einen Zeitraum von 930 Jahren umfassen, wenn sie bis zum Tode des ersten Kurfürsten von Hannover fortgeführt wurden (768—1698); dann wurde der Umfang auf fünftehalb Jahrhunderte eingeschränkt: von Karl dem Großen bis zum Tode des welfischen Kaisers Otto IV. (768—1218); auch dieses Ziel war zu weit gesteckt, das Werk sollte mit dem Aussterben der Kaiser aus dem alten Hause Braunschweig, also mit dem Ende der sächsischen Kaiser, mit dem Tode Heinrichs II. schließen (768—1024). Doch hat Leibniz auch dieses Ziel nicht ganz erreicht, er hatte sein Werk bis 1005 geführt, als er starb.

Die Ausarbeitung, obwohl seit 1692 geplant, wo Leibniz noch einen Zeitraum von 24 Lebensjahren vor sich hatte, schob sich hinaus und erlitt durch die Herausgabe der historischen Sammelwerke, durch Arbeiten und Interessen anderer Art, wie die Stiftung der berliner Akademie, durch Reisen und längere Aufenthalte in Berlin und Wien so viele Unterbrechungen, daß sie unausgesetzt nur in den beiden letzten Lebensjahren gefördert wurde. Der Kurfürst Georg Ludwig nannte das Werk, mit dem Leibniz fortwährend beschäftigt zu sein vorgab, und von dem man nie etwas zu sehen bekam, „das unsichtbare Buch" und wurde zuletzt sehr ungehalten darüber, daß Leibniz so oft auf Reisen ging und die Geschichte Braunschweigs im Stich ließ. Wie aus seinen Briefen vom November 1715 und Januar 1716 an Muratori, den berühmten Bibliothekar und Archivar in Modena, erhellt, hatte Leibniz während seines letzten Lebensjahres noch den Zeitraum der drei letzten sächsischen Kaiser zu beschreiben. Im Jahre 1705 erreichten die Annalen erst das Jahr 783, das fünfzehnte der Regierung Karls des Großen. Wir erkennen es aus einer rührenden Stelle. Leibniz erzählt den Tod Hildegards, der dritten Gemahlin Karls, und erwähnt die Grabschrift, worin sie als die schönste Frau des Abendlandes gepriesen wird, doch habe die Schönheit ihres Geistes noch die des Körpers überstrahlt. Da vergegenwärtigt sich ihm das Bild seiner königlichen Freundin

Sophie Charlotte: „Bei diesen Worten muß ich unwillkürlich der uns jüngst entrissenen Königin von Preußen gedenken, denn es giebt in unserem Zeitalter keine Frau, auf welche diese Worte besser paßten".[1] Die Königin Sophie Charlotte starb den 1. Februar 1705.

Der erste Band war gegen Ende des Jahres 1715 druckfertig, doch wollte Leibniz mit der Herausgabe bis zur Vollendung des zweiten warten. Nun sollte man meinen, daß die hannoverische Regierung für die Veröffentlichung des nachgelassenen Werkes sogleich gesorgt haben werde, da sie den Verfasser zur Ausarbeitung gedrängt und wiederholt ermahnt hatte, diese Arbeit ja nicht zu verabsäumen. Indessen geschah nichts, das Werk gerieth in Vergessenheit, und es sind seit dem Tode des Verfassers fast 130 Jahre vergangen, bevor es an das Licht trat.

Schon Leibniz hatte das historische und genealogische Werk, die «Annales Brunsvicenses» und die «Origines guelficae» von einander getrennt: er wollte jene, Eckhart, sein Gehülfe und Nachfolger als Bibliothekar und Historiograph, sollte diese herausgeben. Wollte man in den Annalen die Beweisstellen nicht bloß nach Eckharts Absicht anzeigen, sondern, wie sein Nachfolger Hahn im Sinn hatte, abdrucken, so würde das Werk einen Umfang von vierzig Folianten erreicht haben. Die Landesherren interessirten sich mehr für die Origines guelficae als für die Annalen, und so wurde auf den Wunsch Georgs II. die Herausgabe jener in Angriff genommen und von Scheidt in vier Folianten ausgeführt (1750—1753), denen Jung noch einen fünften hinzufügte (1780). Für das leibnizische Geschichtswerk that er nichts, und nach seinem Tode blieb dreißig Jahre (1802—1832) lang die Stelle eines Historiographen in Hannover unbesetzt.

Endlich fanden auch die Annalen in Georg Heinrich Pertz, dem Leiter der «Monumenta Germaniae» und Historiographen des Gesammthauses Braunschweig-Lüneburg, den vorzüglichsten Herausgeber; sie erschienen in drei Bänden (1843—1845) und bedurften nicht mehr der Beweisstellen, da diese in den «Monumenta» enthalten und leicht zu finden waren.[2]

[1] Haec verba scribens reginae Borussorum nuper amissae meminisse cogor, neque enim in aliam nostro aevo dici felicius possent. — [2] Godofr. Wilh. Leibnitii Annales imperii occidentis Brunsvicenses ex codicibus bibliothecae rigiae hannoveranae ed. Georgius Henricus Pertz. Hannoverae, impensis bibliopolii aulici Hahniani. (Tom. I. annales ann. 768—876. T. II. 877—955. T. III. 956—1005.) Vgl. die Vorrede. T. I. S. V—XXXV.

Dreizehntes Capitel.

Gründung gelehrter Gesellschaften. Die Stiftung der Societät der Wissenschaften in Berlin. Pläne für Dresden, Petersburg und Wien.

I. Das Zeitalter Friedrichs III. (I).

1. Das neue Königreich.

Der große Kurfürst hatte aus seinen märkischen, preußischen und rheinischen Landen den Staat geschaffen, woraus unter dem ersten seiner Nachfolger ein Königreich, unter dem zweiten ein wohlgeordneter und kriegsbereiter Militärstaat, unter dem dritten die deutsche und europäische Großmacht hervorgehen sollte, welche berufen war, in unseren Tagen das deutsche Kaiserreich in der Kraft einer gebietenden Weltmacht neu zu begründen. In demselben Jahre, wo ihm sein Erbe geboren wurde, hatte Kurfürst Friedrich Wilhelm aufgehört, in seinen preußischen Landen der Vasall Polens zu sein und war souveräner Herzog von Preußen geworden, wodurch er sich und seinem Hause den Anspruch auf die Königskrone erwarb (1657). Diesen gerechten und zeitgemäßen Anspruch erfüllte der Sohn, als er den 18. Januar 1701 in Königsberg die Krone auf sein Haupt setzte. Es geschah, nachdem der Kurfürst von Sachsen durch seinen Uebertritt zur römischen Kirche die Krone Polens erlangt (1698) und nachdem sich dem kurfürstlichen Hause von Hannover die Aussicht auf die Krone Englands eröffnet hatte. Kurfürst Friedrich von Brandenburg war nach dem Kaiser der mächtigste unter den deutschen Reichsfürsten und nach der Convertirung Augusts II. von Sachsen der eigentliche Schutzherr der evangelischen Kirche in Deutschland. Die Krönung in Königsberg fällt in die Mitte seiner fünfundzwanzigjährigen Regierung (29. April 1688 bis 25. Februar 1713): die erste Hälfte gehört noch Friedrich III., dem letzten Kurfürsten von Brandenburg, die zweite Friedrich I., dem ersten Könige von Preußen.

Man darf in diesem Fürsten nicht bloß die Prachtliebe sehen, es war ein Zug, der auch seinem Vater keineswegs gefehlt hat, seinem Sohne dagegen völlig abging und in ihm selbst mit einem gewissen Uebermaße hervortrat; man würde diesen Zug falsch beurtheilen, wenn man darin nur eine persönliche Schwäche erblicken wollte, denn derselbe erklärt sich aus dem Zeitalter, welches Ludwig XIV. in der Fülle seines Ruhmes und Glanzes sah, und rechtfertigt sich durch Werke, die Friedrich in seiner Hauptstadt entstehen ließ, und welche ihr zu unvergäng-

licher Zierde gereichen. Unter seiner Regierung sind eine Reihe fruchtbarer und fortwirkender Schöpfungen in das Leben getreten, an denen seine Prachtliebe keinen, sein fürstlicher Ehrgeiz einen dankenswerthen Antheil hat.

2. Die religiöse Bewegung. Die neue Universität.

Ueberall sehen wir fortschreitende Kräfte in Bewegung. Die französischen Calvinisten, die Ludwig XIV. durch die Aufhebung des Toleranzedictes (1685) aus ihrem Vaterlande vertrieben und der große Kurfürst noch gegen Ende seiner Regierung gastlich in seinen Staaten und in seiner Hauptstadt aufgenommen hatte, finden unter dem Sohne in vermehrter Menge eine gedeihliche Zuflucht und dienen dem Lande zur Verbesserung der industriellen Arbeit. Die französische Colonie in Berlin wird ein Herd der reformirten Confession und Theologie, die in Männern, wie Jacob Lenfant und Isaak Beausobre, Prediger und Gelehrte von großem Ansehen zu ihrer Vertheidigung in das Feld führt: jener verfaßt ein Werk über das kostnitzer Concil, dieser über die Manichäer.

Im Schoße des deutschen Lutherthums selbst hat sich eine neue religiöse Bewegung erzeugt, welche der unfruchtbar gewordenen, in dogmatischen Streitereien verödeten Theologie entgegenwirkt und die Sache des Christenthums wieder lebendig und praktisch zu machen, in wirkliche Frömmigkeit und thatkräftigen Glauben zu verwandeln strebt: der spener-francke'sche Pietismus, dessen Vertreter das sächsische Lutherthum in Wittenberg, Leipzig und Dresden bekämpft, von Leipzig und Dresden verdrängt, Kurfürst Friedrich dagegen bei sich aufnimmt. Der Prediger Philipp Jakob Spener verläßt Dresden und folgt als Propst dem Rufe nach Berlin (1691), die Professoren H. A. Francke und Christian Thomasius werden aus Leipzig vertrieben und gehen nach Halle, wo sie ihre Wirksamkeit ungestört ausüben dürfen. Hier gründet der Kurfürst eine neue, von der religiösen Bewegung der Gegenwart ergriffene und deren Erhaltung und Ausbildung gewidmete Universität (1694). Er zählt jetzt vier Universitäten in seinen Staaten: Frankfurt an der Oder, Königsberg in Preußen, Duisburg in Cleve und Halle an der Saale.

Die Geltung des reformirten Bekenntnisses im kurfürstlichen Hause, die Aufnahme einer französischen Gemeinde in Berlin, die Wirksamkeit der Pietisten in Halle, die Gründung der neuen Universität, daneben

die fortbeständige Herrschaft des überlieferten Lutherthums in Land und Volk haben in den öffentlichen Glaubenszuständen Gegensätze hervorgerufen, welche die Einführung einer evangelischen Union wünschenswerth und die Ausübung der religiösen Toleranz nothwendig machen. Da die Union zur Zeit nicht zu erreichen war, so blieb, um den religiösen Ueberzeugungen Raum zu lassen, nur der Weg der Toleranz übrig, wie Leibniz, als er die Unionsfrage zu erörtern hatte, auch sogleich erkannte und aussprach. Diese Unionsverhandlungen waren die erste, von dem Kurfürsten Friedrich betriebene Angelegenheit, woran Leibniz einen sehr regen geschäftlichen, aber nach der Lage der Dinge und seiner eigenen Voraussicht erfolglosen Antheil nahm.[1]

3. Die philosophische Bewegung. Pufendorf, Thomasius, Wolff.

Zwischen der religiösen Toleranz und den Bestrebungen der Wissenschaft und Philosophie besteht eine naturgemäße und günstige Wechselwirkung; sie erhalten und fördern sich gegenseitig. Während einiger Jahre wirkten gleichzeitig Samuel Pufendorf in Berlin (1686 bis 1694), wohin noch Kurfürst Friedrich Wilhelm denselben als Historiographen berufen hatte, und Christian Thomasius in Halle. Pufendorf war in der Begründung des Natur- und Völkerrechts der Nachfolger von Hugo Grotius und der erste akademische Vertreter dieser neuen Disciplin, als Kurfürst Karl Ludwig an seiner Universität Heidelberg den ersten Lehrstuhl für Natur- und Völkerrecht gegründet hatte (1661). Während er hier seinen Lehrberuf ausübte, veröffentlichte Pufendorf unter dem Namen „Monzambano von Verona" jene berühmte Schrift, worin er die damaligen Verfassungszustände des deutschen Reiches kritisch beleuchtete, die Mängel und Uebel des Kaiserthums darlegte und auf die Nothwendigkeit einer politischen Umgestaltung in einem neu organisirten Staatenbunde hinwies (1667).

Als der Caesarinus Furstenerius erschienen war, hielten einige ihn zuerst für den Verfasser dieses Werkes, dessen Ausführungen keineswegs nach seinem Sinn waren. Seine Elemente der allgemeinen Rechtslehre (Elementa jurisprudentiae universalis 1660) und seine Fundamente des Natur- und Völkerrechts (Fundamenta juris naturae et gentium 1672) haben den Weg gebahnt, auf dem Chr. Thomasius ihm nachfolgte, der zuerst mit der Bewegung zusammenging, welche Spener und Francke hervorgerufen hatten.

[1] S. oben Cap. XI. S. 181—186 flgd.

Was Thomasius, diesen jüngeren Landsmann unseres Leibniz und den Sohn seines uns bekannten Lehrers, der Sache des Pietismus geneigt machte, war der natürliche, gesunde, praktische Kern der Religion und des Christenthums, dessen Pflege in dem verengten, dogmatischen Lutherthum fast verloren gegangen. Er war einer der ersten und wirksamsten Wortführer der Ansprüche und Interessen des natürlichen und gesunden Menschenverstandes. In einer Zeit, wo in Deutschland die Nachahmung der Franzosen in Tracht, Sitte und Sprache alles galt, hielt Thomasius über die richtige Art dieser Nachahmung in Leipzig eine akademische Vorlesung, die den Nagel auf den Kopf traf. Die Franzosen reden auch in wissenschaftlichen Dingen ihre Muttersprache: machen wir es wie sie; reden, lehren und schreiben wir deutsch statt lateinisch! Er bekräftigte seine Worte gleich durch die That, er gab die Ankündigung seiner Vorlesung, wie diese selbst, in deutscher Sprache, was man noch nie mit einer öffentlichen Vorlesung gewagt hatte; es war an deutschen Universitäten ein bisher unerhörter, für die Nachwelt denkwürdiger Vorgang, welcher in dem letzten Regierungsjahre des großen Kurfürsten stattfand (1687). Schon im nächsten Jahre ließ Thomasius auch eine gelehrte Zeitschrift in deutscher Sprache folgen, welche ebenfalls die erste ihrer Art war.

Der eigentliche Schwerpunkt seiner Erfolge und Bedeutung fiel in seine langjährige juristische Lehrthätigkeit an der neuen Universität in Halle (1694—1728), welche Thomasius entstehen sah und mitbegründen half; er wurde, als die Universität ins Leben trat, der zweite, im Jahre 1710 der erste Lehrer der Juristenfacultät und schuf die dortige rationalistische Rechtsschule, die der pietistischen Theologenschule, ihrer Nachbarin, bald genug ein Dorn im Auge wurde. Thomasius vertheidigte im Pietismus den religiösen Sinn, aber er verwarf die „Kopfhängerei", wie in der Schulgelehrsamkeit den Pedantismus; er gab der Philosophie, indem er sie grundsätzlich von der Theologie trennte, den Charakter und Ausdruck der „Weltweisheit" und der Kirche, indem er sie grundsätzlich vom Staate trennte, die Geltung einer religiösen Corporation, die, wenn sie nicht den Gesetzen und dem bürgerlichen Wohl widerstreite, den Rechtsanspruch auf Duldung habe. So erschien nach den Grundsätzen des Thomasius die Ausübung der religiösen Toleranz nicht bloß als ein rathsamer, durch die Verhältnisse gebotener modus vivendi, sondern als eine vernunftgemäße Pflicht. Bei der Wirksamkeit und Bedeutung, die dem Thomasius zukam, würde

schon diese seine öffentliche Lehre hinreichen, um uns erkennen zu lassen, daß in dem Zeitalter Friedrichs I. die Aufklärung des Jahrhunderts, insbesondere die deutsche Aufklärung zu tagen beginnt, die in dem Zeitalter Friedrichs II. ihre Mittagshöhe erreicht.

Wir wollen nicht übersehen, daß die Zeitschriften, welche Thomasius in Halle herausgab, unter ihren Mitarbeitern auch Leibniz zählten, und daß Christian Wolff, der berufen war, Leibnizens Lehre zu systematisiren, zu verdeutschen und auszubreiten, unter dem ersten Könige von Preußen nach Halle berufen, unter dem zweiten von Halle vertrieben, unter dem dritten dahin zurückberufen wurde. Die Philosophen haben wie die Könige ihre Zeitalter: dem Zeitalter Friedrichs des Großen sollte Kant entsprechen, dem Friedrichs I. entsprach Leibniz, und beide Philosophen waren sich dieser Zusammengehörigkeit bewußt. Ich rede von den Zeitaltern dieser Herrscher, nicht von ihren Personen.

4. Die litterarische Bewegung. Die berliner Dichterschule.

Auch in der Entwicklung unserer Litteratur bezeichnet die Aera des ersten Königs von Preußen einen Wendepunkt, den wir in dem Fortgange vom 17. zum 18. Jahrhundert, von der schlesischen zur sächsischen Schule, von Opitz zu Gottsched als einen bemerkenswerthen Factor betrachten müssen. Hatte Opitz auf die Dichter der altfranzösischen Renaissance, insbesondere Ronsard hingewiesen und sie in Deutschland zur Nachahmung empfohlen, und hatten im Gegensatze dazu die Führer der sogenannten zweiten schlesischen Schule die spätitalienische Renaissance, namentlich Marino zu ihrem Vorbilde gewählt, so war jetzt der Zeitpunkt gekommen, um die neufranzösische Litteratur und Dichtung, die das Zeitalter Ludwigs XIV. zum goldenen gemacht hat, in Deutschland leuchten zu lassen und die Geschmacksrichtung zu ergreifen, in welcher Boileau Vorbild und Führer war.

Wenn die Natur doch immer für das Ziel galt, dem die Dichtung zustreben müsse, so war die Wendung, die uns von den jüngeren Schlesiern zu den Franzosen, von Marino zu Boileau geführt hat, ein Fortschritt, größer zu achten, als die Dichter, die ihn darstellen. An ihrer Spitze steht Ludwig von Canitz aus Berlin, dem Johann von Besser aus Kurland und der Schlesier Benjamin Neukirch gefolgt sind. Die Bewunderung und Nachahmung Boileaus paßte an den Hof eines Fürsten, der von der Bewunderung und Nachahmung Ludwigs XIV. erfüllt war. Canitz (1654—1700) vollendete seine noch unter dem

großen Kurfürsten begonnene, höfische und diplomatische Laufbahn unter Friedrich III. als einer der ersten Männer des kurfürstlichen Hofes; Besser (1654—1729) wurde der erste Oberceremonienmeister des neuen königlichen Hofes, und Neukirch, der litterarisch betriebsamste dieser Dichterschule, führte als Lehrer an der berliner Ritterakademie ein kümmerliches Dasein (1703—1718), welches er in einer seiner Satiren geschildert und durch die Festgedichte, wodurch er den Tod der Königin Sophie Charlotte, die dritte Vermählung des Königs, die Eröffnung der Akademie der Wissenschaften feierte, nicht zu verbessern vermocht hat. Ein erotisches Gedicht von Besser, das noch im Geschmack und Stil der jüngeren Schlesier verfaßt war, hatte bei Sophie Charlotte wie bei Leibniz großes Gefallen gefunden.

Trotz den damaligen Hofsitten und seiner Bewunderung für Ludwig XIV. war der Kurfürst in gewissem Sinne deutsch gesinnt und seiner Muttersprache zugethan. Als er in Berlin die Societät der Wissenschaften stiftete, war es sein ausdrücklicher Wille, daß in der Urkunde als eine der Hauptaufgaben der neuen Akademie die Erhaltung der deutschen Sprache in ihrer Reinheit und das wissenschaftliche Studium derselben festgestellt wurde. Wohl im Hinblick auf diese Stiftung hatte Leibniz, der jene Neigung des Kurfürsten kannte und theilte, schon einige Jahre vorher seine „Unvorgreifliche Gedanken, betreffend die Ausübung und Verbesserung der deutschen Sprache" geschrieben (1697).[1]

5. Die Akademie der Künste. Schlüter.

Ein Jahr nach Entstehung der neuen Universität in Halle trat zu Berlin die Akademie für die bildenden Künste ins Leben unter der Leitung des Andreas Schlüter, des größten Bildhauers und eines der größten Baumeister seiner Zeit, der fast zwanzig Jahre lang bis zum Tode Friedrichs I. in Berlin wirkte (1694—1713) und der neuen Königsstadt ihre schönsten Kunstwerke schuf: das königliche Schloß und die Reiterstatue des großen Kurfürsten. In dem benachbarten Dorfe Lietzow baute er das Schloß Lützenburg (1696), welches nach dem Tode der Königin Sophie Charlotte den Namen Charlottenburg erhielt. Hier haben zwischen Leibniz und seiner königlichen Freundin jene philosophischen Unterredungen stattgefunden, woraus im Jahre 1710 die Theodicee hervorging.

[1] Guhrauer: Leibnizens deutsche Schriften. Bd. I. S. 440—486. S. oben Cap. IV. S. 65—69.

II. Die Societät der Wissenschaften in Berlin.

1. Leibnizens Aussichten und Wünsche.

Es gab in Deutschland keinen Schauplatz, der für unseren Philosophen mehr vorbereitet und geeignet schien, als Berlin unter seinem letzten Kurfürsten und ersten Könige. Als Leibniz von seiner Forschungsreise zurückgekehrt war, hatten sich schon die Verhältnisse so gestaltet, daß er dort auf einen erweiterten und neuen Wirkungskreis hoffen konnte. Während seiner Abwesenheit war der große Kurfürst gestorben, und Sophie Charlotte, die einzige Tochter des in Hannover regierenden Hauses, war, noch bevor sie ihr zwanzigstes Jahr vollendet hatte, Kurfürstin von Brandenburg und Mutter des Prinzen Friedrich Wilhelm geworden, der als der zweite in der Reihe der Könige von Preußen seinem Vater folgen sollte.

Das innige Einverständniß der Herzogin Sophie und ihrer Tochter, zweier durch die Aehnlichkeit der Gemüths- und Vorstellungsart so geistesverwandter, durch Klugheit und Verstand so ausgezeichneter Fürstinnen, konnte nach aller Voraussicht nicht ohne Einwirkung auf das Verhältniß der beiden, durch mancherlei Mißhelligkeiten und Interessenstreit in häufiger Spannung befindlichen Höfe bleiben. Wenn Leibniz, der sich das Vertrauen und die Zuneigung der Herzogin (seit 1692 Kurfürstin) Sophie in hohem Maße erworben hatte, die gleichen Beziehungen zu Sophie Charlotten gewann, so durfte er sich wohl als die geeignete Person ansehen, um den Absichten der beiden Kurfürstinnen zu dienen und ein gutes Einvernehmen zwischen den Höfen von Hannover und Berlin zu vermitteln. Dazu mußte freilich die erste aller Bedingungen erfüllt und Sophie Charlotte selbst in den Stand gesetzt sein, einen bestimmenden Einfluß auf ihren Gemahl auszuüben, was sie erst nach dem Sturze des Ministeriums Danckelmann im Jahre 1697 vermochte.

Als bald darauf der Kurfürst Ernst August starb (28. Januar 1698), so gestaltete sich die Lage unseres Philosophen in Hannover weniger günstig als vorher. Der Nachfolger war nicht dazu angethan, die Bedeutung eines Leibniz richtig zu würdigen, er hatte für seine Geistesgröße keinen Sinn, für seine Person keine Rücksicht und sah in ihm einen Hofgelehrten, welcher gelegentlich den Dienst eines Wörterbuchs zu verrichten und im übrigen die Geschichte des Hauses Braunschweig zu schreiben habe. Um so lebhafter wünschte sich Leibniz einen zweiten Wirkungskreis in Berlin; seine Hoffnungen befestigten sich, da

sie von beiden Kurfürstinnen unterstützt wurden, und Sophie Charlotte selbst den Philosophen in ihrer Nähe zu haben wünschte.

2. Denkschriften und Pläne.

Das Jahr 1697 brachte den Frieden von Ryswijk und den Sturz Danckelmanns, wodurch die beiden größten Hindernisse fortgeräumt wurden, welche Leibnizens Aussichten und Wünschen im Wege standen. So lange Danckelmann regierte und in Berlin der allesvermögende Mann war, hatte Sophie Charlotte keinen Einfluß und ihre Empfehlungen nicht den mindesten Werth; sie lebte für ihren Sohn, den sie zärtlich liebte, und für die Musik, ohne alle Betheiligung an den Fragen der Politik und des Landes, ohne alle Einwirkung auf die Geschäfte. Leibniz war überrascht und freudig verwundert, als er vernahm, daß die Kurfürstin sich auch für die Wissenschaften interessire.[1]

In Denkschriften, die noch vor dem Frieden von Ryswijk geschrieben und nicht an bestimmte Personen gerichtet sind, hat Leibniz seine Ideen über die Forderungen der Zeit aufgezeichnet und in der Art, welche an seine erste Denkschrift über die polnische Königswahl erinnert, nach einer Richtschnur geordnet, die von den allgemeinsten Zielen der Menschheit zu den speciellsten Aufgaben der Gegenwart fortschreitet. Die Verbesserung der elenden Culturzustände Deutschlands, das in den Gebieten der Landwirthschaft, der Industrie und des Handels so tief gegen Frankreich und die Niederlande zurückstehe, sei die zeitgemäßeste aller Aufgaben; die Beförderung der nützlichen Künste und Wissenschaften sei dazu der beste Weg und in Deutschland zur Ausführung solcher Werke kein Staat und Fürst geeigneter und fähiger als Brandenburg unter dem Sohne des Kurfürsten Friedrich Wilhelm, der diese großen Absichten selbst gehegt, auch zu verwirklichen begonnen habe, aber durch die Nothstände der Zeit nur zu sehr gehemmt worden sei. Jetzt vollende der Sohn die Werke des Vaters, wie Salomo die Werke Davids. Friedrich III. sei ein Friedensfürst, während der Vater ein Kriegsfürst war und sein mußte. Leibniz hat diese etwas gezierte Vergleichung gern wiederholt, und als Sophie Charlotte auf seine Pläne einging, so war zu dem Salomo in Berlin auch die Königin von Saba gefunden.[2]

[1] Vgl. Leibniz: Sur la cour de Berlin. Werke (Klopp). Bd. X. S. 36—40. Zu vgl. Leibniz an die Kurfürstin von Brandenburg, November 1699. Ebendas. Bd. VIII. S. 47—70. — [2] Mémoire pour des personnes éclairées et de bonne intention. 1—4. Werke (Klopp). Bd. X. S. 7—33. Vgl. Brief an Sophie Charlotte vom 14. Dec. 1697. Ebendas. S. 40.

Es waren besonders zwei Werke, deren Herstellung Leibniz in jenen Denkschriften ins Auge gefaßt hatte und in der fünften, welche deutsch geschrieben war, dringend empfahl: die Einrichtung wohlgeordneter Archive als Quellensammlung zur Landes- und Zeitgeschichte, die ein dazu berufener Historiograph in Jahrbüchern (Annalen) aufzeichnen solle, und die Gründung einer wissenschaftlichen Gesellschaft nach dem Vorbilde der königlichen Societät in London und der königlichen Akademie in Paris. „Wie, wann nun sub auspiciis Friderici eine societas electoralis Brandenburgica exemplo regiarum Londinensis et Parisiensis eingerichtet würde? Da gelehrte Leute in omni studiorum genere, sonderlich aber in physicis et mathematicis nützliche Gedanken, inventa et experimenta zusammentrügen, daß ich zur guten Einrichtung eines solchen Vorhabens etwas beitragen könnte?"[1]

Die Stelle des Historiographen war durch den Tod Pufendorfs, der diesen Beruf durch die Regesten des großen Kurfürsten und Friedrichs III. in ausgezeichneter Weise erfüllt hatte, erledigt, und Leibniz wünschte, wie er zugleich Bibliothekar in Hannover und Wolfenbüttel war, nun auch zugleich braunschweigischer und brandenburgischer Historiograph zu werden, was er aber nicht erreichte. Sein Hauptziel, das der beispiellosen Universalität seiner wissenschaftlichen Natur und seinen gehegtesten Plänen auch am meisten entsprach, blieb die Gründung einer Societät der Wissenschaften in Berlin, wenn es gelang, Sophie Charlotten und mit ihrer Hülfe den Kurfürsten dafür zu gewinnen.

Sobald dieser nach dem Sturze Danckelmanns ihrem Einfluß zugänglicher wurde, und die Kurfürstin nun der Pflege der Kunst und Wissenschaft ihr Interesse zuwendete, begannen auch Leibnizens Pläne zu reifen. Kaum hatte er gehört, daß die Fürstin in einem Gespräche mit dem Hofprediger Jablonski über den guten Fortgang der Akademie der Künste ihre Freude geäußert und bei dieser Gelegenheit zugleich den Wunsch ausgesprochen habe, nach dem Vorbilde von Paris auch in Berlin eine Sternwarte gegründet zu sehen, so richtete er an sie ein hocherfreutes Schreiben, worin er es nicht genug preisen konnte, daß Sophie Charlotte gleich ihrer Mutter den Wissenschaften, die er in der Welt über alles schätze, günstig gesinnt sei. Aber um nützlich und ins Große zu wirken, bedürfen sie einer wohl organisirten Vereinigung ihrer Kräfte. Im Zusammenhange mit der Sternwarte und der astro-

[1] Mém. 5. Ebendas. X. S. 33—36.

nomischen Stelle müsse man zum Ruhme des Kurfürsten und zur Ehre Deutschlands eine Societät der Wissenschaften in Berlin gründen, die es mit denen zu London und Paris wohl werde aufnehmen können. Dieser Brief aus dem November 1697 ist als der eigentliche Beginn der Annäherung an Sophie Charlotte und als der fortwirkende Anfang einer Reihe von Briefen zu betrachten,[1] die uns nur zum Theil erhalten sind, und deren letzten Leibniz den 31. Januar 1704 schrieb, am Tage vor dem Tode der Königin. Sie schenkte ihm, wie Friedrich der Große gesagt hat, ihre Freundschaft, deren Gewicht weniger in dem brieflichen Austausch, als in dem unmittelbar persönlichen Verkehr lag, der Leibnizen während seines jährlich wiederkehrenden Aufenthaltes zu Berlin in den Jahren von 1700—1704 vergönnt war. Es waren die glücklichsten und hellsten seines Lebens.

Unser Philosoph wußte seine Pläne zu ordnen: in erster Reihe stand die diplomatische Aufgabe im Dienste der beiden kurfürstlichen Höfe, die seinen zeitweiligen Aufenthalt in Berlin wünschenswerth machte, in zweiter die wissenschaftliche Stellung, die einen solchen Aufenthalt forderte und dessen politische Absichten verdeckte. Das Einverständniß der beiden Kurfürstinnen solle das der beiden Kurfürsten vermitteln, deren Länder ihrer Lage nach wie aus einem Stück seien, und die in allen großen Angelegenheiten, wie die Erhaltung des europäischen Gleichgewichts, der Sicherheit des deutschen Reiches und der protestantischen (durch den Frieden von Ryswijk schwer beschädigten) Religion, völlig gemeinsame Interessen hätten. Ein Schreiben vom 4. December 1697, welches Leibniz der Kurfürstin Sophie überreicht hatte, um es der Tochter zu senden, war nur von dieser Idee erfüllt und auf die Sinnesart Sophie Charlottens berechnet, selbst auf ihren Kunstsinn. Keine Musik sei rührender als die Harmonie zufriedener Völker, kein Gemälde anmuthiger als die Landschaft blühender Staaten; sie selbst wirke wie die Göttin der Eintracht und des Glücks, indem sie ihren Gemahl mit ihrem Vater und Bruder in schönster Uebereinstimmung erhalte.[2]

In der nächsten, nach dem Tode Ernst Augusts verfaßten und für beide Kurfürstinnen bestimmten Denkschrift führte Leibniz seinen diplomatischen Plan näher aus und kam auf die Verwendung der eigenen Person zu sprechen. Man müsse vorsichtig alles vermeiden,

[1] Ebendas. Bd. VIII. S. 47—50. — [2] Ebendas. VIII. S. 50—53.

was den Kurfürsten argwöhnisch machen könne, und deshalb die wechselseitigen Unterweisungen nicht dem schriftlichen Verkehr, der nur zu leicht Irrungen herbeiführe, sondern einer Person anvertrauen, die wohlgesinnt und einsichtsvoll, der Verhältnisse völlig kundig, in diplomatischen Geschäften erprobt und an beiden Höfen angesehen und einheimisch sei. Um die Aufgabe einer solchen Vertrauensperson zu erfüllen, sei niemand geeigneter als er selbst; die Kurfürstin möge ihn nach Berlin rufen und ihren Gemahl bewegen, ihm bei der Anerkennung, welche er bereits in Frankreich, England und Italien gefunden habe, eine Stellung zu übertragen, worin er der Wissenschaft dienen könne. Seit mehr als zwanzig Jahren sei er Mitglied der königlichen Societät der Wissenschaften in London und sollte längst auch Mitglied der königlichen Akademie der Wissenschaften in Paris sein.[1]

Mitglied der Societät in London war Leibniz seit dem April 1673, Mitglied der Akademie in Paris wurde er auf den Befehl Ludwigs XIV., was vielleicht nicht ohne Anregung von seiten des Kurfürsten von Brandenburg geschah, im Januar 1700 (das Diplom ist den 13. März 1700 ausgefertigt). Da Kurfürst Friedrich das Vorbild von Paris und Ludwigs XIV. vor Augen hatte, so mochte er bei der Stellung, welche Leibniz in Berlin erhalten sollte, darauf Gewicht legen, daß derselbe Mitglied der pariser Akademie war.

3. Die Stiftung der Societät.

Die Anwesenheit Sophie Charlottens in Hannover während des Sommers 1698 hatte die Annäherung Leibnizens gefördert, wie aus der Stimmung seines Briefes vom 11. August hervorgeht, und auch in der Fürstin, die sich oft und gern mit ihm unterredet hatte, den Wunsch rege gemacht, den Philosophen für einige Zeit in ihrer Nähe zu sehen, aber Georg Ludwig nahm seine Bitte um Urlaub ungünstig auf und schlug sie ab.[2]

Indessen gediehen Leibnizens Pläne und erreichten schnell ihr Ziel. Den 18. März 1700 unterzeichnete Kurfürst Friedrich III. zu Oranienburg das Decret, wodurch die Gründung eines Observatoriums und einer Societät der Wissenschaften in Berlin genehmigt wurde. Schon zwei Tage nachher erhielt Leibniz durch den Hofprediger Jablonski diese

[1] Ebendas. VIII. S. 53—55. S. oben Cap. VII. S. 107. — [2] Leibniz à l'Électrice Sophie-Charlotte, le 11. août 1698. Leibniz à l'Électeur Georges Louis, le 19. janvier 1699. Werke (Klopp). Bd. X. S. 50–53.

Nachricht und zugleich die officielle Einladung, nach Berlin zu kommen, um die neue Stiftung zu organisiren. Er kam den 21. Mai 1700 und blieb bis in den August. Es war sein erster längerer Aufenthalt in Berlin. Die ersten Wochen vergingen in glänzenden Festen, die der Vermählung der einzigen Tochter (erster Ehe) des Kurfürsten mit dem Erbprinzen von Hessen-Kassel galten. Nach Ablauf seines Aufenthaltes wurde Leibniz eingeladen, beide Kurfürstinnen nach Aachen zu begleiten und an einer Reise theilzunehmen, die nicht bloß den Zweck einer Badekur, sondern zugleich die diplomatische Aufgabe hatte, in den Niederlanden und Bayern für die Erhebung des Kurfürsten von Brandenburg zum Könige von Preußen zu wirken. Wie gern würde Leibniz auch bei dieser Gelegenheit zu diesem Zwecke mitgewirkt haben! Denn es war seine in den erwähnten Denkschriften wiederholt ausgesprochene Meinung, daß dem Kurfürsten von Brandenburg, diesem mächtigsten Potentaten des Reiches nach dem Kaiser, zur Königskrone nichts fehle als der Name, der ihm nicht länger fehlen sollte, da derselbe zur Erfüllung der Sache nöthig sei. Leider mußte er auf die Begleitung der beiden Fürstinnen Verzicht leisten, weil er schon vor seiner Abreise verpflichtet und auf den Wunsch des Kaisers von Georg Ludwig beurlaubt war, nach Wien zu gehen, um dort (von Ende September bis Ende December 1700) an den erfolglosen kirchlichen Reunionsconferenzen theilzunehmen. Das Jahr 1700 war im Leben unseres Leibniz eines der bewegtesten.[1]

Mitten in einer Fülle von Festen, welche Leibniz der Kurfürstin Sophie sehr anmuthig beschrieben hat, erfolgte die Stiftung der neuen

[1] Leibniz sah in der Gründung des neuen preußischen Königreichs eine der größten Begebenheiten der Zeit, die er nicht allein in Denkschriften vor der Krönung, sondern auch in öffentlichen Druckschriften nach derselben zu würdigen gewußt hat. Der „monatliche Auszug aus allerhand neu herausgegebenen, nützlichen und artigen Büchern" enthielt in den Monaten Juli und August 1701 Auszüge „verschiedener, die neue preußische Krone angehender Schriften", deren besondere Herausgabe Leibniz mit einer Vorrede begleitet und denen er seine eigenen Gedanken in einem Anhange beigefügt hat, „dasjenige betreffend, was nach heutigem Völkerrecht zu einem König erfordert wird". Hier heißt es: „Bei der hohen Würde eines Königs hat es einigermaßen auch diese Bewandtniß, daß der Titel der Sache ihr complementum essentiae mitgiebt, und keiner ein König ist, der nicht König heißt, ob man gleich wegen Macht und andern Umständen von ihm sagen könne, wie ehemalen von jetziger Königlicher Majestät in Preußen: habet omnia regis". Guhrauer: Leibnizens deutsche Schriften. Bd. II. S. 300—312. Vgl. Mémoires. Werke (Klopp). X. S. 22 flgd. S. 28.

Akademie. Vier Wochen nach seiner Ankunft schrieb Leibniz dem Abt Molanus: „Zwei Dinge haben mich nach Berlin gerufen: der Wille der Kurfürstin und der Entschluß des Kurfürsten, eine Societät der Wissenschaften zu gründen, worüber ich meine Ansicht aussprechen soll. Und ich hoffe auf guten Fortgang, da man die Sache nicht einmal in dem gegenwärtigen Festestrubel vergessen hat. Man wird ein Observatorium bauen, gelehrte Männer zusammenberufen, Hülfsmittel herbeischaffen. Ich bin beauftragt, die Stiftungsurkunde abzufassen. Wenn das Werk bloß mit Schreiben gethan ist, so haben wir alles.“[1]

Am 11. Juli als dem Geburtstage des Kurfürsten wurde die Stiftungsurkunde vollzogen und am nächsten Tage Leibniz zum Präsidenten der neuen Societät und zum kurfürstlich brandenburgischen Geheimen Justizrath ernannt, mit dem Wunsche, daß er sich zeitweilig in Berlin aufhalten möge. Während seiner Abwesenheit solle in seinem Auftrage ihn ein anderer vertreten. Eine Besoldung und anderweitige Vortheile wurden ihm in Aussicht gestellt und unter dem 11. August zur Entschädigung für die Reise- und Correspondenzkosten, die er im Dienste der Societät aufgewendet und aufzuwenden habe, eine jährliche Summe von 600 Thalern zugesichert, die aus der Kasse der Gesellschaft zu zahlen sei.[2] Als später unter Zerwürfnissen, die zwischen der Gesellschaft und ihrem Präsidenten entstanden waren, dem letzteren diese Zahlung verweigert wurde, so kam es zu leidigen Erörterungen, zu Beschwerden von der einen und Beschuldigungen von der andern Seite, die unserem Philosophen noch in seiner letzten Lebenszeit zu vielem Verdrusse gereicht haben.

Er war der intellectuelle Gründer dieser Societät, der ersten ihrer Art im deutschen Reiche. Die Feststellung ihres Namens, ihrer Aufgaben, Einrichtungen und Einkünfte war wesentlich sein Werk; auch an der ersten und einzigen Sammlung wissenschaftlicher Arbeiten, die während seines Präsidiums die Gesellschaft unter dem Titel: «Miscellanea Berolinensia ad incrementum scientiarum» herausgab (1710), hatte er durch seine Beiträge den wichtigsten und vielseitigsten Antheil.

Im Unterschiede von den deutschen Universitäten, die auch Akademien heißen, nannte er sie nach dem Vorbilde in London „Societät

[1] Leibnitius Molano (Berolini 22. Junii 1700): «Jussus sum diploma fundationis concipere». Werke. VIII. S. 172. — [2] Ebendas. Bd. X. S. 325 bis 331. In diesen Urkunden heißt die officielle Bezeichnung „Der kurfürstlich brandenburgische Geheime Justizrath Gottfried Wilhelm von Leibniz“.

der Wissenschaften (societas scientiarum)". Erst von Friedrich dem Großen erhielt sie den Namen einer «Académie des sciences et des belles lettres». Ihr Gebiet, von dem die Theologie und Jurisprudenz ausgeschlossen waren, sollte drei Hauptaufgaben umfassen: die Beförderung der deutschen Sprache und Geschichte, die der nützlichen Wissenschaften und Künste und die des evangelischen Glaubens durch ausländische Missionen. An der ersten Aufgabe hatte, wie schon gesagt, der Kurfürst seinen persönlichen Antheil, während die dritte mit gewissen civilisatorischen Lieblingsplänen unseres Philosophen zusammenhing, die seit seiner Bekanntschaft mit Grimaldi besonders auf China gerichtet waren. Man darf seine „Unvorgreiflichen Gedanken" und seine «Novissima Sinica», die beide in demselben Jahre erschienen (1697), als Schriften ansehen, die auch im Hinblick auf die neu zu gründende Societät und zwei ihrer Hauptaufgaben verfaßt waren.[1]

Die Missionsthätigkeit sollte Hand in Hand mit Wissenschaft und Handel gehen und als «propagatio fidei per scientias», wie Leibniz ihre Tendenz bezeichnete, mit der neuen societas scientiarum verknüpft sein. Er dachte an ein von der Societät abhängiges Seminar als eine Bildungsschule junger Missionare, die das Licht des Glaubens verbreiten und zugleich als Mathematiker, Astronomen, Physiker, Aerzte und Chirurgen belehrend und wohlthätig wirken sollten. Die Lage der Dinge passe für ein solches Unternehmen auf das beste. Moskau sei das Thor, welches von Europa nach „Antieuropa" führe, nach Persien, der großen Tatarei und China, und die beiden gegenwärtigen Herrscher des russischen und chinesischen Reiches seien der Civilisation und ihrer Verbreitung außerordentlich günstig gesinnt. Der Czar stehe in gutem Einvernehmen mit Brandenburg und Preußen, und die preußischen Missionen seien mit zwei einheimischen Gütern geistig und materiell ausgerüstet: ihr Vaterland habe der Wissenschaft das kopernikanische System und dem Handel den Bernstein geliefert, welcher letztere in China zu den gesuchtesten Waaren gehöre.[2] Auch fehle es bei den religiösen Zeitbewegungen, welche in den brandenburgischen Staaten Schutz gefunden haben, nicht an Personen, die sich für die religiöse Aufgabe dieser

[1] Zu vgl. Leibnizens zwei Denkschriften über die Gründung der Societät und die Stiftungsurkunde. Werke. Bd. X. S. 299–310. S. 325–328. — [2] Denkschr. I. Ebendas. X. C. S. 300. Vgl. Bedenken, wie bei der neuen Kgl. Societät der Wissenschaften propagatio fidei per scientias förderlichst zu veranstalten (November 1701). Ebendas. S. 353–366.

Mission vorzüglich eignen. „Wer weiß, ob nicht Gott eben deswegen die pietistischen, sonst fast ärgerlichen Streitigkeiten unter den Evangelischen zugelassen, auf daß recht fromme und wohlgesinnte Geistliche, die unter kurfürstl. Durchlaucht Schutz gefunden, bei Handen sein möchten, dieses capitale Werk fidei purioris propagandae besser zu befördern und die Aufnahme des wahren Christenthums bei uns und außerhalb mit dem Wachsthum realer Wissenschaften und Vermehrung gemeinen Nutzens als funiculo triplici indissolubili zu verknüpfen."[1]

Die Gesellschaft sollte, wie der Ausdruck in der Stiftungsurkunde besagte, für alles, „was zur Erhaltung der deutschen Sprache in ihrer anständigen Reinigkeit, auch zur Ehre und Zierde der deutschen Nation gereichet", Sorge tragen und also eine deutsch gesinnte Societät der Wissenschaften sein. In dieser Rücksicht erscheint sie als das letzte Glied in jener Reihe deutscher Sprachgesellschaften, die das siebzehnte Jahrhundert entstehen sah, um dem Elende unserer damaligen sprachlichen und litterarischen Zustände abzuhelfen. Leibniz selbst hat in seinen «Mémoires» auf die erste dieser Sprachgesellschaften, die sogenannte „fruchtbringende", zurückgewiesen, die im Jahre 1617 aus fürstlichen Kreisen hervorging.[2] In demselben Jahre, als Leibniz seine „Unvorgreifliche Gedanken" schrieb, stiftete sein Freund Otto Mencke (der Begründer der Acta Eruditorum, unserer ersten Gelehrtenzeitschrift) die deutsche Gesellschaft in Leipzig, deren einflußreicher und um die Beförderung der deutschen Sprache verdienter Senior dreißig Jahre später Gottsched wurde. Aber die eigentliche Begründung der deutschen Sprachwissenschaft durch die Erforschung ihres Ursprungs und ihrer Geschichte blieb unserem Jahrhundert vorbehalten und ist das unsterbliche Verdienst zweier Männer, welche Mitglieder der berliner Akademie waren: der beiden Brüder Grimm, Jakob und Wilhelm, vor allem des älteren, der die Grundlagen der deutschen Grammatik geschaffen und die Geschichte der deutschen Sprache erleuchtet hat. Das deutsche Wörterbuch in seinen Anfängen ist ihr gemeinsames Werk.

Während die beiden französischen Akademien die Wissenschaften und die Sprache, die beiden englischen die Wissenschaften und die Glaubensbeförderung in sich begreifen, soll die berliner Societät für sich allein diese drei Interessen vereinigen.[3] Während, wie Leibniz zu rügen fand, die pariser Akademie unter Ludwig XIV. sich zu viel mit «curiosa»,

[1] Denkschrift II. (25. Mai 1700). Ebendas. S. 308—310. — [2] Ebendas. X. S. 19 flgd. (Mém. I. § 26). — [3] Ebendas. X. S. 354 (Bedenken vom 1. Nov. 1701).

und die londoner unter Karl II. sich zu viel mit „Bagatellen" beschäftige, sollen die Bestrebungen der berliner hauptsächlich den «utilia», der Beförderung vaterländischer und gemeinnütziger Zwecke gewidmet sein.[1]

Daher wurden die historischen Wissenschaften auf die deutsche und insbesondere auf die brandenburgische Geschichte, die weltliche wie kirchliche, hingewiesen, während „die realen Wissenschaften", die mathematisch-physikalischen auf nützliche Erfindungen und Entdeckungen zur Verbesserung des Ackerbaues und der Nahrungsmittel, der Industrie und des Handels bedacht sein sollten.

Die Societät soll einen engeren und weiteren Kreis bilden und demgemäß in eigentliche Mitglieder und Genossen (membra und associati) zerfallen, die abwesenden Genossen heißen „correspondirende". Zunächst unterschied man drei Classen, welche Leibniz gelegentlich in einer Ansprache als die mathematische, physikalische und litterarische bezeichnete.[2] Die förmliche Eintheilung in vier Classen geschah ohne seinen Einfluß erst ein Jahrzehnt nach der Stiftung.

4. Die Fundirung der Societät.

Die nächste und schwierigste Aufgabe lag in der Fundirung der Societät, die ohne Staatsmittel bestehen und zu ihrer Erhaltung wie zu der ergiebigen Ausführung ihrer Zwecke über große Geldmittel verfügen sollte. Es war schon von Zahlungen aus der „Kasse der Societät" die Rede, bevor eine solche vorhanden war. Es mußten also allerhand Monopole und Vortheile ausfindig gemacht und ersonnen werden, um die neue Stiftung auszurüsten, ohne die Staatseinkünfte zu belasten. Dies war fast ein genußreiches Geschäft für unseren Leibniz, der nun in seiner gewandten und erfinderischen Art sich nach allen Richtungen umthun mußte, um verborgene und gewinnreiche Geldquellen «pro fundo societatis» auszuspähen. Er hatte etwas vom Gründer, ich meine den genialen, ehrlichen, nicht immer glücklichen Gründer, der den Kopf voll kluger, weitblickender und schneller Ideen hat, aber darüber den Umständen nicht genug Rechnung trägt, so daß die Erfolge

[1] Ebendas. X. S. 308 (Denkschr. 25. Mai 1700). Die beiden französischen Akademien sind die von Richelieu gegründete académie française (1635) und die von Colbert gegründete académie des sciences (1663). Vgl. Guhrauer: Leibnizens deutsche Schriften. Bd. II. S. 273. — [2] Vortrag auf der Conferenzstube von Berlin den 27. December 1706 an die anwesenden associatos, welche sich der rei mathematicae annehmen. Ebendas. Bd. II. S. 293 flgd. Werke (Klopp). X. S. 405 flgd.

oft hinter den Entwürfen zurückbleiben. Mit vielen seiner Finanzpläne für die wissenschaftliche Societät in Berlin ist es ihm ergangen, wie mit den Bergwerken im Harz.

Das Jahr der Stiftung der neuen Societät war zugleich das der Kalenderreform im evangelischen Deutschland, welches den alten Stil der Jahresrechnung beibehalten und so lange gezögert hatte, den neuen, welchen die römische Kirche eingeführt hatte, anzunehmen. Seit 1698, nach dem Uebertritte des Kurfürsten von Sachsen, stand das corpus evangelicorum in Regensburg unter der gemeinsamen Leitung der Kurfürsten von Brandenburg und Hannover, und den 23. Sept. 1699 wurde die Einführung des gregorianischen Kalenders in den Gebieten der evangelischen Reichsstände beschlossen. Der Kalender selbst bedurfte mannichfacher Verbesserungen. In dieser astronomischen Arbeit bestand die erste Aufgabe, welche die Societät schon bei ihrer Entstehung vorfand, da die Kalenderfrage mit der Gründung des Observatoriums zusammenhing, die gleichzeitig mit der unserer Societät festgestellt wurde und diese Stiftung gewissermaßen nach sich zog.

Auf Leibnizens Vorschlag wurde nun der Kalenderverkauf der Societät als ein Privilegium ertheilt. Es war das erste und einzige, woraus sie Gewinn zog, gleichsam die Mitgift, die sie erhielt. Die Finanzpläne, welche unser Philosoph für seine Schöpfung ersann und in Vorschlag brachte, betrafen theils gewisse Privilegien und Monopole, wie den Verkauf der Kalender und Feuerspritzen, die Pflanzungen der Maulbeerbäume zum Zwecke der Seidencultur, die Leitung und Centralisation des Buchhandels (Büchercommissariat) zur Verbreitung guter Bücher, die Anfertigung und den Verkauf sowohl der Schul- und Lehrbücher als auch der gemeinnützigen und belehrenden Schriften überhaupt; theils betrafen sie gewisse Besteuerungen, wie die der Reisepässe, der Lotterien und der Branntweinfabrication.[1]

---

[1] Guhrauer: Leibnizens deutsche Schriften. Bd. II. Einige Vorschläge pro fundo societatis scientiarum, S. 278—297. Vgl. Werke (Klopp). Bd. X. S. 311 bis 325, S. 371—378, S. 388—392, S. 407—409, S. 442—446. (Der Entwurf eines Privilegiums für die Societät der Wissenschaften auf Feuerspritzen ist vom 25. Juni 1700, die Vollmacht zu dem Privilegium der Seidencultur ertheilte die Königin den 8. Januar 1702, der Vorschlag in Betreff der Lehrbücher ist vom September 1704, der Entwurf eines Privilegiums in Betreff des Unterrichtswesens ist vom 10. Februar 1705, der Antrag auf die Besteuerung des Branntweinbrennens zu Gunsten der berliner Societät ist vom 3. April 1711.)

Einige dieser Vorschläge gründeten sich auf die Voraussetzung, daß die Societät der Wissenschaften berechtigt sei, die Wohlthaten, die man ihr verdanke, durch entsprechende Privilegien und Abgaben zu verwerthen. Wenn sie den Kalender verbessert, so soll sie ihn auch verkaufen dürfen; wenn sie die deutsche Gesinnung zu pflegen hat, so darf sie von den Gegenbestrebungen der Ausländerei, wozu auch die ausländischen Reisen und Aufenthalte gehören, etwas fordern; wenn sie die nützlichen mechanischen Erfindungen macht und befördert, so soll sie auch von ihrer Anwendung gegen Feuer- und Wasserschäden Gewinn haben; wenn sie das Licht der Wissenschaften nach allen Richtungen ausbreitet, so soll sie auch die öffentliche und pädagogische Litteratur leiten und ihren Nutzen davon ernten. Der Grundgedanke war: die Societät der Wissenschaften ist, soweit ihre Tragweite sich erstreckt, das Centrum, von dem so viele intellectuelle Wohlthaten ausströmen; sie empfange dafür in Form der Privilegien oder Abgaben den verdienten und schuldigen Tribut. Freilich hatte die Societät der Wissenschaften mit den Lotterien und Branntweinbrennereien nichts gemein. Von den vorgeschlagenen Besteuerungen kam keine zur Ausführung, von den vorgeschlagenen Privilegien nur das des Kalenderverkaufs und der Seidencultur. Einträglich war zunächst nur das Kalenderprivilegium.

5. Der Fortgang der Societät und Leibnizens Mißhelligkeiten.

In den ersten Jahren führte die Societät ein kümmerliches Dasein. Es fehlte an Räumen, Mitgliedern, Leistungen und Erfolgen. Im Laufe des ersten Decenniums stieg die Zahl der Mitglieder auf achtzig; nach Vollendung des Observatoriums wurde die Societät in vier Classen eingetheilt und den 19. Januar 1711 unter dem Directorium des Staatsministers von Printzen feierlich eröffnet.

Inzwischen hatten sich nach dem Tode der Königin Sophie Charlotte Leibnizens Verhältnisse in Berlin immer ungünstiger gestaltet und am Ende einen Grad der Widerwärtigkeit erreicht, welcher ihm den ferneren Aufenthalt unmöglich machte. Die Societät selbst ließ alle ihrem Präsidenten gebührende Schuldigkeit und Rücksicht außer Augen. Es wurden neue Mitglieder gewählt, ohne ihn zu fragen, auch nur zu benachrichtigen, und Druckschriften veröffentlicht, ohne sie ihm mitzutheilen; es wurde ohne sein Mitwissen ein Vicepräsident neben, ein Director über ihm ernannt, und zuletzt wurde die Societät ohne seine Mitwirkung neu organisirt und ohne seine Gegenwart festlich eröffnet, selbst ohne

jede an ihn ergangene Ankündigung und Einladung. Nach der Thronbesteigung Friedrich Wilhelms I. rückte die Societät der Wissenschaften tief in den Schatten. Der König rechnete sie zu den unnützen Dingen und würde die Anstalt am liebsten ganz aufgehoben haben, wenn sie nicht versprochen hätte, mit Hülfe ihres anatomischen Theaters gute Wundärzte zu bilden. Im Jahre 1715 wurde die Zahlung des Leibnizen zugesicherten jährlichen Gehalts von 600 Thalern unterlassen und verweigert. Nach dem Berichte Jablonskis, des Secretärs der Societät, habe der König diesen Posten zur Hälfte, nach dem des Hofpredigers Jablonski habe er ihn ganz gestrichen, wogegen der Minister von Printzen dem Philosophen schrieb, daß es vielmehr der Vorstand der Societät selbst gewesen sei, der diese nicht mehr zur Zahlung für verpflichtet erachtet habe, weil Leibniz seit den letzten drei oder vier Jahren sich nicht mehr um die Societät gekümmert. Dieser berief sich auf seine Mitwirkung an den «Miscellanea berolinensia», deren Herausgabe er besorgt, zu denen er wichtige und mannichfache Beiträge geliefert, und die, wie er in seiner Antwort sagte, in der gelehrten Welt die günstigste Aufnahme gefunden habe.[1]

Es ist wahr, daß nach dem Decret vom 11. August 1700 ihm jene jährliche Zahlung als Entschädigung für seine Reise- und Correspondenzkosten zugesichert worden war, und daß Leibniz nach seinem letzten Aufenthalte im Frühjahr 1711 sich von Berlin fern gehalten hatte. Doch ist dagegen zu erinnern, daß nach dem Patent vom 12. Juli 1700, worin der Kurfürst ihn zum lebenslänglichen Präsidenten der neuen Societät ernannt hatte, der zeitweilige Aufenthalt in Berlin nur als eine facultative, nicht obligatorische Pflicht gelten konnte, daß auch in der nachfolgenden Gehaltszusicherung die Zahlung weder von einem berliner Aufenthalte noch von einer Kostenrechnung abhängig gemacht, und daß endlich, wenn es auf eine solche ankommen sollte, dieselbe nach Leibnizens Anschlag noch keineswegs ausgeglichen war. Man hatte schon im Jahre 1704 von ihm verlangt, daß er seine Leistungen im Dienste des Königs von Preußen aufführen und seine damit verknüpften Ausgaben berechnen sollte. Er hatte unter den Diensten seinen Vorschlag des Kalenderprivilegiums, seine Mitwirkung an den Unionsverhandlungen, seine Schrift zur Vertheidigung der Rechtsansprüche des Königs in der oranischen Erbfolge und ein diplomatisches Geschäft ge-

[1] Vgl. Leibniz à M. de Printzen, Hann. 15. Oct. 1715, Printzen à Leibniz, Berlin le 5. Nov. 1715, Leibniz à Printzen (sans date). W. B. X. S. 458—464.

nannt, um den Prinzen und Prinzessinnen aus dem Hause Zollern die Anerkennung altfürstlichen Ehrenranges zu verschaffen. Er hatte seine berliner Reisen und Aufenthalte, seine Dienstreisen nach Sachsen, Wolfenbüttel und Helmstädt in Anschlag gebracht und darauf hingewiesen, daß man ihm bisher, d. h. fünf Jahre lang, von den zugesicherten 600 Thalern jährlich nur die Hälfte gezahlt habe, also 1500 Thaler schuldig geblieben sei. Um seine Ausgaben zu ersetzen und diese Schuld zu tilgen, forderte er die Summe von 2000 Thalern, ungerechnet die Zeit, die bei ihm von unschätzbarem Werthe sei. Der König gab ihm die Hälfte, die in der ersten Februarwoche 1705 gezahlt werden sollte. Dankbar und erfreut meldete Leibniz dieses „Geschenk" der Königin, die in Hannover krank darnieder lag. Es war der letzte Brief, den er an sie schrieb, ahnungslos, daß die Königin am nächsten Tage sterben sollte.[1]

Während des ersten Decenniums der Societät (1700—1709) war Leibniz jedes Jahr nach Berlin gekommen, um sich hier monatelang aufzuhalten, und er würde auch im Winter 1710 zurückgekehrt sein, wenn nicht kurz vorher die Societät diesen ihren Gründer und Präsidenten wie einen todten Mann behandelt und in einer vollzähligen Versammlung ihrer Mitglieder den Minister von Printzen einstimmig zu ihrem Vorstande gewählt hätte. Tief verletzt durch diese schnöde, unverdiente und seiner unwürdige Behandlung, ergoß sich Leibniz brieflich an die Kronprinzessin Sophie Dorothee in Klagen, die in der Sache nichts vermochte und auch kein inneres Interesse dafür hatte.

Ein anderer Grund, der ihn von einer Reise nach Berlin im Jahre 1710 zurückhielt, lag in Hannover. Der Kurfürst hatte von Anfang an die berliner Reisen und Aufenthalte ungern gesehen und war überhaupt gegen Leibniz wegen seiner häufigen Abwesenheiten ohne Urlaub unwillig und verstimmt. Als dieser im Dezember 1708 unbeurlaubt von Karlsbad nach Wien gegangen war und auf der Rückreise im Januar 1709 wieder einige Zeit in Berlin verweilte, ohne daß man in Hannover wußte, wo er war, wurde der Kurfürst ungeduldig und äußerte gegen seine Mutter: er wolle durch die Zeitungen eine Belohnung demjenigen aussetzen, welcher Leibniz wieder auffinde. Nach dessen Rückkehr ließ ihn der Kurfürst in Gegenwart der Kurfürstin Sophie sein Mißfallen so unverhohlen merken, daß Leibniz zu seiner Entschuldigung ein

[1] Ebendas. S. 394—398. S. 262.

Schreiben verfaßte, worin er seine Verdienste um das Haus Braunschweig hervorhob und auf das Geschichtswerk hinwies, welches Georg Ludwig „das unsichtbare Buch“ zu nennen pflegte.[1]

Dazu kamen die beständigen Eifersüchteleien und streitigen Interessen der beiden benachbarten Höfe, die bald durch Händel über mein und dein, bald durch Streit über die Ausübung gewisser Rechte in den Reichsstädten des niedersächsischen Kreises immer wieder entzweit wurden.[2] Selbst die neue Verschwägerung der Häuser Brandenburg und Braunschweig durch die Vermählung des Kronprinzen von Preußen mit der Kurprinzessin von Hannover im November 1706 hatte keine dauerhafte Besserung zur Folge. Wie zwischen Wolfenbüttel und Hannover, herrschte Zwietracht zwischen Hannover und Berlin, wobei Leibniz sich in der traurigen Lage sah, die selbstgewählte Rolle des Mittlers zwar mit aller Weisheit und Treue, aber ganz erfolglos zu spielen. Er erntete, wie zu erwarten stand, von beiden Seiten Undank und Mißtrauen.

Die jüngsten Erfahrungen hätten ihm den Aufenthalt in Berlin für immer verleiden sollen. Sagte er doch selbst in dem Briefe an die Kronprinzessin: daß man ihm von seiten der Societät die übelsten Streiche gespielt habe, um ihn zu verhindern, ehrenhafter Weise so bald wieder nach Berlin zu kommen (d'y pouvoir revenir honorablement si tôt).[3] Trotzdem kehrte er im März 1711 noch einmal zurück und mußte, durch Krankheit gefesselt, mehrere Monate in Berlin bleiben. Die Gicht, woran er litt, hatte sich durch einen Fall und eine offene Wunde verschlimmert. Der Kurfürst Georg Ludwig erzürnte über diesen Aufenthalt von neuem und machte sich über den Unfall lustig, den Leibniz sich lieber in Berlin als in Hannover habe zuziehen wollen, denn was man an ihm schätze, seien nicht die Beine, sondern der Kopf.[4] Den König aber hatte man so argwöhnisch gemacht, daß er einen seiner Aerzte zu Leibniz schickte, um sich zu überzeugen, ob er wirklich krank sei (den 19. März 1711). Er galt, wie ihm die Kurfürstin Sophie schrieb, in Berlin für einen „hannoverischen Spion“[5], der aus polit-

[1] L'Életrice à Leibniz, le 23. janvier 1709. W. Bd. IX. 294. Leibniz à l'Électeur George Louis. Ebendas. S. 297—300. — [2] Vgl. Leibnizens «Discours à l'Électeur George Louis sur les différens de la cour d'Hannover avec la cour de Berlin». W. Bd. IX. S. 127—142. Diese Darlegung fällt in das Jahr 1706. — [3] W. X. S. 418. — [4] L'Électrice Sophie à Leibniz, Hann. le 11. Mars 1711. W. IX. S. 324 u. 325. — [5] Leibniz à l'Électrice Sophie, Berlin le 21. Mars 1711. W. IX. S. 326—328. L'Électrice Sophie à Leibniz, Hannover le 25. Mars 1711. Ebendas. S. 328.

ischen Absichten gesendet sei, um den preußischen Hof auszuspähen, und in Hannover war man mit seiner Anwesenheit unzufrieden und machte ihm den Vorwurf einer zu berlinischen Gesinnung. Um den Verdacht zu entkräften, erbat sich Leibniz eine Audienz bei dem König, die ihm gewährt wurde, und welcher von seiner Seite ein Schreiben vorausging, worin er dem König darlegte, was er ihm mündlich aussprechen wollte. Zum Spioniren sich gebrauchen zu lassen, sei nicht sein Genius, und was er thue, dessen dürfe er sich nicht scheuen. Was er in den Wissenschaften entdeckt habe, sei allen Gelehrten in Europa bekannt, und auf diesen Ruhm gestützt, habe er dem Könige von Preußen seine Dienste zur Beförderung der Wissenschaften gewidmet. Nur dieser Absicht gemäß habe er gehandelt. Er sage es, damit der König besser in das Innere seines treuen Gemüthes sehen könne.[1]

Diese Audienz war die letzte, wenn sie wirklich stattgefunden hat. Leibnizens Wirkungskreis in Berlin war beschlossen und seine Rolle daselbst ausgespielt. Die Societät der Wissenschaften hat das Andenken ihres Gründers und ersten Präsidenten nicht in würdiger und gerechter Art gepflegt. Aus ihrem Winterschlafe unter Friedrich Wilhelm I. wurde sie durch den Nachfolger geweckt und als königliche Akademie der Wissenschaften im Jahre 1744 erneuert. Maupertuis wurde ihr Präsident, und Formey aus der französischen Colonie in Berlin im Jahre 1748 ihr beständiger Secretär und Historiograph. Beide suchten das Andenken Leibnizens zu verkleinern. Formey hat in seiner Geschichte der Akademie ihr Verfahren gegen Leibniz vertheidigt und dessen Ernennung zum Präsidenten in einem Aktenstücke zum Vorschein gebracht, das in einigen Punkten, die sich auf die Einkünfte und Vortheile seiner Stellung beziehen, von der officiellen Urkunde abweicht; die Gehaltszusicherung vom 11. August 1700 hat er gar nicht erwähnt. Dies sind ohne Zweifel Fehler und Nachlässigkeiten, welche dem Geschichtschreiber der Akademie zum schlimmen Vorwurfe gereichen. Doch möchte ich nicht mit dem jüngsten Herausgeber der Werke den Verdacht einer geflissentlichen Fälschung unter der Mitschuld der damaligen Akademie hegen und die heutige auffordern, entweder jenes Vergehen der Fälschung zu constatiren oder diesen Verdacht zu entkräften. Denn die Abweichungen sind nicht der Art, um mit ihrer Hülfe das Verfahren der Societät wider Leibniz zu rechtfertigen.[2]

[1] Leibniz an den König Friedrich I. von Preußen. W. X. S. 446—452. — [2] In der officiellen Urkunde wird ihm „ein anständiges Tractament" zugesichert

6. Leibnizens Schuld und Zwischenstellung.

Niemand, der für Leibnizens Bedeutung und Geistesgröße einigen Sinn hat, wird die neidischen Kabalen, das kleinliche und ungerechte Verfahren billigen, womit man seine Ansprüche bestritten und seine Stellung in Berlin untergraben hat. Da wir aber nicht die Lobrede, sondern die Geschichte des Mannes und seiner Lehre schreiben, so können wir nicht verhehlen, daß er auch durch eigene Schuld in die Lage gerathen ist, worin wir ihn sehen. Die Urschuld ist sein Trieb zu einer ungemessenen Ausbreitung der Thätigkeit, zu einer Vervielfältigung nicht bloß seiner Aufgaben und Arbeiten bis zu einem Grade, dem kein Sterblicher gewachsen ist, sondern auch seiner Wirkungskreise und Stellungen, wodurch er Pflichten über Pflichten auf sich häufte, die das Maß der Erfüllbarkeit weit überschritten. Er war zugleich Bibliothekar in Hannover und Wolfenbüttel, er wollte zugleich der Historiograph Braunschweigs und Brandenburgs sein und die Geschichte der Hohenzollern schreiben, während die der Welfen noch nicht begonnen, obwohl seit länger als einem Jahrzehnt übernommen und ihm aufgetragen war. Kaum hatte er dieselbe angefangen, als er schon sehnsüchtig nach London blickte und die Stellung eines englischen Historiographen begehrte.

Ich rede nicht von der vielumfassenden gelehrten Thätigkeit unseres Philosophen, die zu bewundern, in mancher Rücksicht auch zu beklagen, aber nicht zu tadeln ist, sondern von seiner Sucht nach neuen, von einander unabhängigen Aemtern, wobei nicht bloß der Eifer für die Wissenschaft ihn beseelte und trieb, sondern auch der Drang nach Einfluß, Ehren und Einkünften einen unverkennbaren und beträchtlichen Antheil hatte. Zwar standen diese Vortheile nicht in erster Linie und galten nach seiner Versicherung ihm nur nebensächlich, aber er hatte und behielt sie stets im Auge. Vielleicht lagen die Einkünfte ihm noch mehr am Herzen als die Ehren. Der Verlust dieser 600 Thaler bekümmerte ihn heftiger als die Kränkungen, die man ihm zugefügt hatte, um, wie er selbst sagte, seine ehrenhafte Rückkehr nach Berlin zu verhindern.

Unter den großen Philosophen der Welt war wohl keiner dem Herrendienste so geneigt und darin so gefügig, wie Leibniz, der trotz

und überdies „andere Gnaden und Emolumente nach Gelegenheit der von ihm verhoffentlich leistenden nützlichen Dienste" in Aussicht gestellt; bei Formey sind „die anderen Gnaden und Emolumente" weggelassen und „das auständige zulängliche Tractament" soll „ex fundo societatis, sobald derselbe einigermaßen eingerichtet sein wird", gezahlt werden. Werke. Bd. X. Einl. LVI. mit S. 330. Vgl. X. Einl. LVI. LXX—LXXII. und XI. Einl. IX—XII.

seiner Weltklugheit und Bibelkunde das gute Wort der Schrift fast vergaß: „niemand kann zweien Herren dienen". Daß er diese Wahrheit unbeherzigt ließ, war die Wurzel aller der Uebel, die ihm seine letzten Jahre verbittert haben. Unmöglich konnte er Bibliothekar und Historiograph in Hannover und zugleich Präsident der Societät der Wissenschaften in Berlin sein, unmöglich zugleich seinen bleibenden Aufenthalt in Hannover und einen vorübergehenden in Berlin haben, wo er ein höheres Amt zu bekleiden hatte. Solche Zustände waren auf die Dauer unvereinbar. Es ging, so lange es ging, d. h. so lange Sophie Charlotte lebte. Wenn man nicht den vollen Maßstab für Leibnizens Geistesgröße besaß, so mußte man den hannoverischen Bibliothekar, der kam und ging, in Berlin als einen Eindringling betrachten. Geriethen noch dazu beide Höfe nach ihrer Gewohnheit in Spannung und Händel, so war es nicht zu verwundern, daß Leibniz in den Augen des Kurfürsten von Hannover als ein Ueberläufer nach Berlin und in den Augen des Königs von Preußen als ein Agent aus Hannover erschien, der sich in Berlin aufhalte «pour espionner». Leibnizens Stellung in Berlin war nur haltbar, wenn er die in Hannover zu rechter Zeit aufgab und ganz in preußische Dienste übertrat. Aus der Doppelstellung, die er vorgezogen hatte, war, wie sich vorhersehen ließ, eine Zwischenstellung geworden: er saß, um mit dem Sprichwort zu reden, zwischen zwei Stühlen. Dies war die peinliche, seiner unwürdige, aber von ihm selbst nicht unverschuldete Lage.[1]

III. Gründungspläne zu gelehrten Gesellschaften.

1. Die Gelehrtenrepublik.

Der Gedanke, den Leibniz mit der Gründung einer gelehrten Gesellschaft verknüpfte, war mit der Stiftung der berliner Societät keineswegs erschöpft. Es war die Form, um die gegenwärtigen Kräfte der Wissenschaft zu vereinigen und zu organisiren. Nun sollte diese Form vervielfältigt, Societäten dieser Art sollten durch die Welt verbreitet, in den Hauptstädten, soweit das Reich der Cultur und ihre Aufgaben sich erstreckten, errichtet, in wechselseitigen Verkehr gesetzt, mit einander ver-

[1] Ueber die Stiftung der berliner Gesellschaft der Wissenschaften vgl. „Geschichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin", im Auftrage der Akademie bearbeitet von Adolf Harnack. (Berlin 1900.) Bd. I. Einl. S. 1–69. Erstes Buch. Cap. I–III. S. 71–215. Bd. II. Urkunden und Actenstücke zur Gesch. d. K. Pr. A. d. W. S. 3–232.

bunden und gewissermaßen centralisirt werden, damit die Gelehrtenrepublik aufhöre, ein bloßes Wort zu sein, und eine große, wohlgeordnete, segensreiche Macht werde, ein Föderativstaat gelehrter Gesellschaften, um die Civilisation der Menschheit durch die Wissenschaft zu leiten und zu befördern.

In diesem Gedanken waren eigentlich die Grundideen aller Reformpläne enthalten, welche Leibniz seit einem halben Jahrhundert verfolgt hatte. Er hatte schon in Mainz an die Gründung einer wissenschaftlichen Societät unter dem Kurfürsten Johann Philipp gedacht, welche die Hebung der deutschen Sprache und Litteratur zum Ziel haben sollte; er hatte zwanzig Jahre später gemeinsam mit Ludolf den Plan zur Gründung einer historischen Gesellschaft gefaßt und den Kaiser Leopold für die Ausführung desselben gewonnen.[1] In Paris hatte er die jüngst gestiftete Akademie der realen Wissenschaften (académie des sciences) vor Augen gehabt und seitdem den Wunsch genährt, eine solche der Beförderung und Anwendung der Naturwissenschaften gewidmete Societät auch in Deutschland in das Leben zu rufen. Endlich war es ihm gelungen, in Berlin eine deutschgesinnte Societät zu begründen, die nach der ursprünglichen Dreitheilung in ihrer litterarischen (historischen), mathematischen und physikalischen Classe alle diese Zwecke vereinigte. Es lag seit lange in der Richtung seiner Wünsche und Bestrebungen, eine kaiserliche Societät der Wissenschaften in Wien zu gründen, die eine centrale Bedeutung für das ganze Reich haben sollte. Mit freudigen Hoffnungen sah er von fern den Schöpfer der russischen Civilisation seine gewaltige Laufbahn beginnen, seine neue Hauptstadt gründen und der Weltcultur die Wege nach Asien öffnen, welche den Absichten unseres Philosophen gemäß die evangelische Glaubenspropaganda, mit der Leuchte der Wissenschaft ausgerüstet, zu nehmen hatte, um in China zu wirken. Wir kennen die Pläne zur Einrichtung wissenschaftlicher Missionsschulen und die Aufgaben für die berliner Societät, welche Leibniz an die Epoche Peters des Großen geknüpft hat.

2. Der Entwurf für Dresden. August II.

Die nächste Gründung einer gelehrten Gesellschaft sollte in Dresden geschehen. Kurfürst August II., der erste König Polens aus dem sachsen-albertinischen Hause, war für die Einflüsse von Kunst und Wissenschaft empfänglich und liebte ihren Glanz. Er hatte eine Schrift, welche

[1] S. oben Cap. XII. S. 192 u. 193, S. 197.

Leibniz vor zehn Jahren für den Lehrer eines deutschen Prinzen über Fürstenerziehung verfaßt hatte, mit großem Gefallen gelesen und wollte gern sein verlorenes Landeskind, aus dem ein weltberühmter Mann geworden war, sich jetzt wiedergewinnen.[1] Und Leibniz seinerseits wünschte nichts lebhafter, als in der Hauptstadt seines Heimathlandes eine Societät der Wissenschaften zu gründen. Der kursächsische General Graf **Flemming**, den er in Berlin kennen gelernt hatte, und der Beichtvater des Königs, **Moritz Vota**, der an den Höfen von Berlin und Hannover verkehrte, ein bekehrungslustiger, reunionistisch gesinnter, gesellschaftlich gewandter, in den exacten Wissenschaften bewanderter und Leibnizen befreundeter Jesuit, waren die Fürsprecher seiner Wünsche in Dresden. Der Kurfürst ging bereitwillig darauf ein und ließ dem Philosophen anbieten, in seine Dienste zu treten (23. Januar 1703). Der Entwurf zur Stiftung der Societät, mit besonderer Beziehung auf die Erziehung auch in Ansehung des Kurprinzen, wurde im nächsten Jahre ausgearbeitet und lag bereit, als die Stürme des nordischen Krieges über Sachsen hereinbrachen und die Ausführung hemmten.[2] Ich zweifle, ob Leibniz bei Lebzeiten der Kurfürstin Sophie seine Stellung in Hannover und bei Lebzeiten der Königin Sophie Charlotte seine Stellung in Berlin gegen Dresden vertauscht haben würde, aber ich zweifle kaum, daß ihm die drei- oder vierfache Stellung in Hannover, Wolfenbüttel, Berlin und Dresden willkommen gewesen wäre.

Damals war R. **Patkul**, welchen König August nach dem Frieden von Altranstädt den Schweden ausliefern mußte, russischer Gesandter in Dresden und interessirte sich für Leibnizens Plan. Im Juni 1707 hatte sich Leibniz eine Woche im schwedischen Lager zu Altranstädt aufgehalten und den König, der abwesend war, erwartet. Nach seiner Rückkehr sah er ihn essen, es dauerte eine halbe Stunde, der König sprach kein Wort. Leibniz konnte nicht länger bleiben und hat selbst nicht mit Karl XII. gesprochen. „Ich hatte ihm nichts zu sagen", heißt es in einem Briefe an Lord Raby, den englischen Gesandten in Berlin, dem

[1] Die Schrift «Projet de l'éducation d'un prince» hatte Leibniz eines Morgens (26. Januar 1693) eilig niedergeschrieben und am nächsten Tage Herrn de la Bodinière, für den sie bestimmt war, zugeschickt. Sie erschien lange nach seinem Tode in Böhmers Magazin für das Kirchenrecht, Bd. II. S. 170–196. Guhrauer: Leibniz. Th. II. S. 205–210. Anmerkungen. S. 17 flgd. — [2] Ebenda[1]. II. S. 202–205.

er die Scene in Altranstädt schildert. Man wird daher kaum annehmen dürfen, daß er mit politischen Aufträgen gekommen war.[1]

3. Der Entwurf für Petersburg. Peter der Große.

Wir haben schon früher, als von der Geschichte und den Schicksalen des Welfenreiches die Rede war, erwähnt, daß die Prinzessin Sophie Christine von Braunschweig-Wolfenbüttel, die jüngere Enkelin Anton Ulrichs, mit dem Großfürsten Alexei von Rußland, dem Sohne Peters des Großen, vermählt wurde, womit sie eine exemplarisch unglückliche und elende Ehe einging. Am Hofe von Hannover sah man die Sache anders. Die Kurfürstin Sophie schrieb in einem Briefe an Leibniz den 1. April 1711: „Der Czarewicz und seine Prinzessin hegen eine gewaltige Liebe für einander und erwarten mit Ungeduld, daß der Czar den Zeitpunkt ihrer Heirath anordne".[2]

Die Ehe wurde im October 1711 zu Torgau geschlossen. Anton Ulrich hatte Leibnizen mit sich genommen, den er besser als sein Vetter in Hannover zu schätzen wußte, und der auch ihm persönlich näher stand als dem Kurfürsten Georg Ludwig, zu welchem er gar kein inneres Verhältniß hatte. Leibniz schrieb der Kurfürstin Sophie von Torgau den 20. October 1711: „Als ich nach Wolfenbüttel kam, wünschte der Herzog mit aller Gewalt, daß ich nach Torgau ginge, und ich habe mich nicht lange bitten lassen, da ich recht neugierig war, einen Monarchen wie den Czaren in der Nähe zu sehen".[3]

Er hatte ihn zum ersten male im Jahre 1697 auf dem Schlosse Koppenbrücke bei Hannover gesehen, als der damals fünfundzwanzigjährige Alleinherrscher incognito auf seiner europäischen Bildungsreise begriffen war und nach Holland ging, um dort die Schiffsbaukunst zu erlernen. Zehn Jahre später sah Leibniz im Lager von Altranstädt den Sieger von Narwa, der mit ihm kein Wort sprach. Jetzt erschien der Czar, der Gründer von Petersburg, der Sieger von Poltawa, der Eroberer Lieflands, der nach dem jüngsten Türkenkriege, welcher ihm Asow gekostet, neuen Eroberungen im Kriege mit Karl XII. entgegenging, und erfreute sich an den Unterredungen mit dem deutschen Philosophen, dessen Ideen und Vorschlägen er das offenste Ohr lieh. Auf seinen Wunsch ließ er Beobachtungen über die magnetische Declination im rus-

[1] Ebendas. II. S. 267—269, Anmerkungen. S. 27 flgd. S. oben Cap. IX. S. 130. Werke. Bd. IX. S. 286. — [2] Ebendas. IX. S. 331. Vgl. S. 383, 385. — [3] Ebendas. S. 349 flgd.

sischen Reiche anstellen, forderte seine Rathschläge zur Verbesserung der Gesetze, endlich den Entwurf zur Errichtung einer kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Petersburg, die erst nach dem Tode des Czaren ins Leben trat. Leibniz schrieb der Kurfürstin Sophie: „Ich soll in der Ferne der Solon Rußlands sein".[1]

Die Zusammenkunft in Torgau war von kurzer Dauer. Der Czar kam mit seinem Sohne den 21. October und reiste gleich nach der Vermählung den 28. oder 29. October wieder ab, um Berathschlagungen mit seinen Verbündeten, den beiden Königen von Dänemark und Polen, zu pflegen. Im Herbste des nächsten Jahres verkehrte er in Karlsbad längere Zeit mit Leibniz und ließ sich von ihm nach Teplitz und Dresden begleiten. Diese Zusammenkunft war die wichtigste und hatte den Plan und Entwurf der petersburger Akademie zur Folge. Leibniz trat gleichsam in die Dienste des Czaren, der ihm den Titel eines Geheimen Justizrathes und eine Pension von 2000 Gulden ertheilte. Die Denkschriften, Entwürfe und Briefe, welche er im Dienste des Czaren verfaßt hat, sind im kaiserlichen Archive zu Moskau aufbewahrt und durch Guerrier der Welt näher bekannt gemacht worden. Nach den Erlebnissen in Torgau schrieb Leibniz an den General Leszczinski: „Die Beförderung der Wissenschaften ist allezeit mein Hauptzweck gewesen, nur hat es mir an einem großen Herrn gefehlt, der sich eben dieser Sache genugsam annehmen wollte". Diesen großen Herrn erblickte er in Peter dem Großen.[2]

Leibniz sah in Peter dem Großen den Herrscher, welcher, wie kein anderer, berufen war, die Civilisation der Welt im weitesten Sinne zu fördern; deshalb wünschte er auf das lebhafteste die persönliche Annäherung und Audienz, welche ihm der Czar auf die Empfehlung Anton Ulrichs in den Tagen kurz vor seiner Abreise gewährt hat. Es handelte sich nicht bloß um höchst wichtige geographische Entdeckungen, wie die zu beobachtenden Abweichungen der Magnetnadel und die Durchfahrt aus dem arktischen Meere in den stillen Ocean, nicht bloß um die Aus-

[1] Ebendas. S. 373 flgd. S. oben Cap. VIII. S. 129. — [2] Guhrauer: Leibniz. Th. II. S. 272—276. Leibniz hat Peter den Großen fünfmal gesehen: auf Schloß Koppenbrück 1697, in Torgau October 1711, in Karlsbad Herbst 1712, in Herrenhausen, wo der Czar zwei Tage verweilte, um die Ankunft des Königs von England zu erwarten, und in Pyrmont im Juli 1716. (S. Leibnizens Briefe an Thomas Burnet vom 24. August 1697, an Fabricius vom 8. December 1711, an den General Leszczinski vom 16. Januar 1712 und an Seb. Kortholt vom 3. Juli 1716.)

breitung der christlichen Civilisation durch die Missionen in China, sondern um die Vereinigung der lateinischen und griechischen Kirche, in welcher Absicht der Czar die Berufung eines ökumenischen Concils beim Papste beantragen sollte auf Grund eines Entwurfs, den Leibnizens in den kirchlichen Reunionsfragen sehr geübte Feder feststellen werde. Auch politische Pläne knüpften sich an den Aufgang des russischen Reichs unter und durch Peter den Großen: der Krieg gegen die Türkei zu Gunsten der europäischen Civilisation und der Eintritt des Czaren in die europäische Coalition gegen Frankreich im spanischen Erbfolgekrieg zu Gunsten Deutschlands. Es schien, als ob Leibniz die Erfüllung aller seiner von jeher gehegtesten Lieblingspläne von diesem Herrscher erhoffen könne. Es war der innerste Kern seiner Ueberzeugung, daß die Glückseligkeit der Welt und Menschheit nur mit der Civilisation und diese nur mit den Wissenschaften fortschreite. Von dieser kosmopolitischen Denkart ist sein erster Brief an den Czaren vom Januar 1712 ganz durchdrungen und erfüllt. „Ich bin nicht von denen", sagt er am Schluß, „die auf ihr Vaterland oder sonst auf eine Nation erpicht seyn, sondern ich gehe auf den Nutzen des ganzen menschlichen Geschlechts; denn ich halte den Himmel für das Vaterland und 'alle wohlgesinnte Menschen für dessen Mitbürger und ist mir lieber, bei den Russen viel Gutes auszurichten als bei den Teutschen oder andern Europäern wenig, wenn ich gleich bei diesen in noch so großer Ehre, Reichthum und Ehre sitze, aber dabei andern nicht viel nützen sollte, denn meine Neigung und Lust geht aufs gemeine Beste."[1]

4. Die Sendung nach Wien. Kaiser Karl VI.

Als er nach Karlsbad zum Czaren reiste, kam er von seiten Anton Ulrichs mit einer Sendung und politischen Aufträgen, die mit der großen

[1] W. Guerrier (ord. Prof. an der Universität Moskau): „Leibniz in seinen Beziehungen zu Rußland und Peter dem Großen. Eine geschichtliche Darstellung dieses Verhältnisses nebst den darauf bezüglichen Briefen und Denkschriften. Petersburg und Leipzig 1873. Gedruckt auf Verfügung der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften." Vgl. S. 12, 23, S. 101, S. 126—128 u. f. f.

Vgl. Bodemann: Der Briefwechsel von G. W. Leibniz. Br. an Joh. Christoph von Urbich, seit 1707 russischer Gesandter in Wien, welcher die Heirathen der wolfenbüttler Prinzessinnen mit dem Erzherzog Karl und dem Zarewitsch Alexei diplomatisch betrieben hat. Nr. 947. S. 351—357.

Br. an Jac. Dan. Grafen von Bruce, russ. Generalfeldzeugmeister (1670 bis 1735). Nr. 120. S. 28.

Br. an Henr. van Huyssen, kais. russ. Kriegsrath. Nr. 438. S. 100.

europäischen Kriegs- und Friedensfrage zusammenhingen. Er sollte Peter den Großen durch seine Vorstellungen bewegen, daß er die Kriegspolitik wider Ludwig XIV. unterstützen und namentlich seinen Einfluß in Amsterdam aufbieten möge, um Holland zur Fortführung des Krieges zu bestimmen. Und daß Leibniz, nachdem er sich in Dresden vom Czaren verabschiedet hatte, im Auftrage Anton Ulrichs nach Wien reiste, stand, wie urkundlich dargethan ist, mit der karlsbader Sendung in unmittelbarem Zusammenhang.[1]

Während seines ersten Aufenthaltes in Wien hatte Leibniz die Kriegserklärung Ludwigs XIV., womit der zweite Reichskrieg begann, und die englische Revolution erlebt, die dem Hause Stuart in England ein Ende machte und den Weg bahnte, der das Haus Hannover auf den Thron Großbritanniens geführt hat. Während seines dritten Aufenthaltes in Wien starb den 1. November 1700 König Karl II. von Spanien und hinterließ jenes Testament, worin er im Widerspruche mit den geschlossenen Theilungsverträgen den Enkel Ludwigs XIV. zum Gesammterben seiner Reiche ernannte und dadurch den Weltkrieg über die spanische Erbfolge hervorrief, welcher den Erdtheil dreizehn Jahre lang erschüttern sollte (1701—1714). Um das europäische Gleichgewicht, dessen Hort jetzt der Oranier König Wilhelm III. von England war, aufrechtzuhalten, durfte die Krone Spaniens weder mit der Krone Frankreichs noch mit der römischen Kaiserkrone vereinigt werden. Deshalb sollte nach dem englischen, von Ludwig XIV. unterzeichneten Theilungsvertrag Erzherzog Karl, der jüngere Sohn des Kaisers Leopold, die Krone Spaniens erben. Als nun die Coalition gegen Ludwig XIV. so angewachsen war, daß nicht bloß die beiden Seemächte Holland und England, Dänemark und das deutsche Reich, ausgenommen Köln und Bayern, sondern auch Savoyen und Portugal auf der Seite des Kaisers standen, so ging der Erzherzog nach Lissabon, um sein Reich zu erobern und als König Karl III. in Besitz zu nehmen (1704).[2]

[1] Vgl. O. Klopp: Leibnizens Plan der Gründung einer Societät der Wissenschaften in Wien. Aus dem handschr. Nachl. von Leibniz in der K. Bibl. zu Hannover. Archiv für österr. Geschichte. Bd. XL. S. 182 flgd. S. 212—214. — Wenn O. Klopp berichtet, daß Anton Ulrich auf der Rückkehr von der Kaiserkrönung Karls VI. in Frankfurt a. M. nach Torgau gekommen sei und dort dem Czaren empfohlen habe, Leibnizen zu sich zu bescheiden (S. 182), so ist zu erinnern, daß jene Kaiserkrönung drei Monate später stattfand als die Vermählung in Torgau, und Leibniz laut seines Briefes an die Kurfürstin Sophie, den Klopp selbst herausgegeben (IX. S. 349), den Herzog von Wolfenbüttel nach Torgau begleitet hat. — [2] S. oben Cap. IX. S. 136—139.

Nun war Leibniz wieder in vollem Eifer für die Sache der Habsburger gegen die Bourbonen. In einem früheren Abschnitte dieses Buches, wo Leibnizens publicistische Wirksamkeit, die aus den europäischen Kriegszuständen hervorging und Ludwig XIV. bekämpfte, übersichtlich und im Zusammenhange darzustellen war, haben wir schon die Schriften erwähnt, welche der spanische Erbfolgekrieg hervorrief, und ihrer Beweggründe gedacht. Wir erinnern hier an jenes gewichtige Manifest, welches Leibniz, ohne sich zu nennen, zur Vertheidigung „der Rechte König Karls III. von Spanien und der Beweggründe seiner Expedition" in französischer Sprache erscheinen und die Admiralität von Lissabon in spanischer verbreiten ließ.[1]

Nach den Siegen, welche der Prinz Eugen von Savoyen und der Herzog von Marlborough in den Schlachten von Höchstädt, Ramillies, Oudenarde und Malplaquet über Frankreich davongetragen hatten, waren die Kräfte des letzteren erschöpft, und Ludwig XIV. mußte den Frieden um jeden Preis suchen. Deutschland würde Lothringen, Elsaß und Straßburg zurückerhalten haben, wenn nach dem Rathe Eugens der Friede im Juli 1710 zu Stande gekommen wäre, was unklugerweise nicht geschah. Der Sturz des whigistischen Ministeriums in England im September 1710, der ungünstige Feldzug Karls III. in Spanien, der sich gegen Ende des Jahres auf Barcelona beschränkt sah, und der Tod des noch jugendlichen Kaisers Joseph I., der nach einer sechsjährigen Regierung von den Blattern weggerafft wurde (den 17. April 1711), änderten plötzlich die Lage der Dinge. Der Erbe des Kaisers, sein Bruder Karl, der letzte Habsburger der männlichen Linie, eilte nun aus Barcelona herbei und empfing als Karl VI. die Kaiserkrone zu Frankfurt a. M. den 22. December 1711. Da nicht ein Mann über die österreichischen Kronländer und Ungarn, das deutsche Reich und Belgien, Mailand und Neapel, Spanien und Indien herrschen durfte, so wurden neue Theilungsverträge nothwendig; die beiden Seemächte traten vom Kriege zurück und schlossen zu Utrecht ihren Frieden mit Frankreich. Nach dem erfolglosen Feldzuge am Rhein, womit Eugen den Krieg fortgeführt hatte, mußte der Kaiser in den Frieden von Rastatt willigen (6. März 1714), und ein halbes Jahr später schloß das

[1] Ebendas. S. 136–142. Ich berichtige einen Irrthum, der sich in die angeführte Stelle eingeschlichen hat. Nicht „im Anfange des Krieges (1702)", wie S. 139 zu lesen steht, sondern während desselben im December 1708 ist Leibniz zum vierten male in Wien gewesen.

Reich den seinigen zu Baden in der Schweiz mit dem größten Nachtheil (7. September 1714). In Utrecht hätte es noch Straßburg und Landau haben können, in Baden erhielt es keines von beiden.[1]

Als Leibniz gegen Ende des Jahres 1712 in Wien eintraf, tagte der Congreß in Utrecht; als er nach zwanzig Monaten in die Heimath zurückkehrte, schloß man den Frieden in Baden. Er hatte während seines letzten und längsten Aufenthaltes in Wien das neue Gesetz, welches Karl IV. unter dem Namen der pragmatischen Sanction den 19. April 1713 erließ, und das Ende des spanischen Erbfolgekrieges erlebt, woraus Frankreich mit dem Verluste seines bisherigen Uebergewichtes, Spanien für die Zukunft ohne Einfluß in Mitteleuropa, Oesterreich in einer neuen Weltstellung, und das Reich ohne die gebührende Wiederherstellung durch die Rückgabe der ihm von Frankreich entrissenen Gebiete hervorging. Ein solches Ergebniß war nicht nach dem Sinn unseres Leibniz, der sich mit Recht einen „getreuen und wohlgesinnten Patrioten" nannte. Auch daß in Spanien fortan statt der Habsburger die Bourbonen herrschen sollten, widersprach seinen politischen Grundanschauungen. Er hatte von Anton Ulrich die ihm sympathische Weisung mitgebracht, dem Frieden entgegenzuwirken und wo möglich ein auf diesen Zweck gerichtetes Einverständniß zwischen dem russischen und römischen Kaiser zu erzielen, damit die nordische Allianz in Verbindung mit Preußen eine der Fortsetzung des Reichskrieges wider Frankreich günstige Politik einschlage. In dieser Absicht schrieb er in Wien eine Reihe Aufsätze und Denkschriften, für welche wir ebenfalls auf jenen früheren Abschnitt zurückweisen.

5. Die Kaiserinnen. Prinz Eugen von Savoyen.

Für Leibniz persönlich lagen die Verhältnisse in Wien günstiger als je. Der Kaiser, noch in jugendlichstem Mannesalter, von Eifer für seinen Namen, die Macht und Zukunft seines Hauses erfüllt, trotz seiner Vorliebe für die spanischen Sitten doch so deutsch gesinnt, daß er den Gebrauch der deutschen Sprache in Wort und Schrift gern sah, wußte in Leibniz den staatskundigen, der Sache des Kaisers und des Reichs stets treuen Anhänger, den großen Gelehrten, den klugen und vielseitigen Rathgeber wohl zu schätzen und unterhielt sich oft und gern mit ihm. Nicht bloß über die großen europäischen Fragen, sondern auch über die heimischen Angelegenheiten, wie die Finanznoth in Oesterreich, die pest-

[1] S. oben Cap. IX. S. 137 flgd.

artige Krankheit, welche im Mai 1713 in Wien herrschte, die Armuthszustände und die Regulirung der Donau, ließ er sich von ihm Denkschriften aufsetzen.

Die drei kaiserlichen Frauen des wiener Hofes waren ihm schon von Hause her wohlgesinnt: die Kaiserin Mutter Eleonore, die dritte Gemahlin Leopolds I., die Tochter jenes Pfalzgrafen Philipp Wilhelm (des ersten Kurfürsten der Pfalz aus dem Hause Neuburg), für dessen Wahl zum Könige Polens Leibniz einst seine erste politische Denkschrift verfaßt hatte, die Kaiserin Wittwe Amalie, die Gemahlin Josephs I., die Tochter des Herzogs Johann Friedrich, der ihn nach Hannover berufen, und die regierende Kaiserin Elisabeth, die Enkelin Anton Ulrichs[1], der bei seiner verwandtschaftlichen Stellung zu Karl VI. und Peter dem Großen die Beziehungen unseres Philosophen zu beiden Herrschern veranlaßt und gefördert hat. Im Anfange des Krieges hatte er mit den Kurfürsten von Köln und Bayern auf seiten Ludwigs XIV. gestanden, jetzt konnte er die Fortsetzung des Krieges gegen Frankreich nicht eifrig genug betreiben.

Die Kaiserin Elisabeth war noch in Barcelona, als Leibniz nach Wien kam. Erst im Juni 1713 erschien hier, nach einer fünfjährigen noch kinderlosen Ehe, die einundzwanzigjährige Kaiserin, die künftige Mutter der Maria Theresia. Welche Begrüßungen wegen des noch fehlenden Kindersegens sie auf der Reise in Linz auszustehen hatte, welche Spässe in Wien gemacht wurden, schildert Leibniz recht ergötzlich der Kurfürstin Sophie.[2]

Aber die interessanteste Persönlichkeit, welche Leibniz in Wien antraf, und deren Freundschaft er gewann, war der Prinz Eugen von Savoyen, der größte Kriegsheld des Zeitalters, ein Meister der Kriegskunst wie der Staatskunst, ein Freund und Liebhaber der Künste des Friedens, nicht der Hofkünste, einfach und anspruchslos auch in der Fülle seines wohlerworbenen Ruhmes, ein Mann von hoher, uneigennütziger Gesinnung, unverblendetem Urtheil, aufrichtiger Rede. Er war, wie er im Munde des späteren Volksliedes nach dem Siege von Belgrad unsterblich fortlebt: „Prinz Eugen, der edle Ritter".[3] Leibniz machte seine Bekanntschaft im März 1713, als der Friede von Utrecht bevorstand, dem beide abgeneigt waren, aber erst im folgenden Jahre,

[1] S. oben Cap. V. S. 71, Cap. VIII. S. 121 flgd. — [2] Werke (Klopp), Bd. IX. S. 318 (31. Dec. 1712), S. 408 (Juli 1713). — [3] Vergl. H. v. Sybel: Kleine hist. Schriften. Bd. I. S. 47—147.

nach der Rückkehr des Prinzen von dem erfolglosen Feldzuge am Rhein und dem Friedensschluß in Rastatt entspann sich zwischen ihnen ein näherer freundschaftlicher Verkehr, der dahin führte, daß Leibniz für Eugen und auf dessen Wunsch die Grundlehren seiner Philosophie in französischer Sprache niederschrieb. So entstand „die Monadologie", wie man diesen Abriß seiner Lehre genannt hat, den Eugen als einen kostbaren Schatz aufbewahrte, stets in seiner Nähe behielt und nur Freunden, die er ehren wollte, zeigte.[1]

6. Die Ernennung zum Reichshofrath. Einkünfte. Adel.

Da sich nun die Verhältnisse in Wien für Leibniz so günstig anließen, während sich die in Hannover immer unliebsamer, die in Berlin immer widerwärtiger gestaltet hatten, so war es natürlich, daß er lebhaft wünschte, nach Wien überzusiedeln und in kaiserliche Dienste zu treten. Schon seit Jahren war ihm vom Kaiser Leopold die Ernennung zum Reichshofrath versprochen (5. September 1705), diese Zusicherung war von Karl VI. gleich nach der Krönung erneuert worden (2. Januar 1712), jetzt endlich geschah sie (den 3. Juli 1713): Leibniz wurde zum Mitglied des höchsten kaiserlichen Gerichtshofes „auf der gelehrten Bank" ernannt und erhielt, da keine besoldete Stelle frei war, eine Pension von 2000 Gulden. Aber diese Summe war bei weitem nicht ausreichend, um die Einkünfte aufzuwiegen, die seine Aemter ihm brachten. Er bat den Kaiser, ihn zum Kanzler für Siebenbürgen zu erneunen, doch dieses Gesuch vom 26. September 1713 blieb ohne Erfolg.

Wir haben den Punkt der Einkünfte wiederholt berühren müssen, und da derselbe in der Lebensgeschichte unseres Leibniz eine größere Rolle spielt, als gewöhnlich zu Tage tritt, so ist es nöthig, ihn klar zu stellen. Seine hannoverischen Einkünfte betrugen jährlich 1800 Thaler, darunter waren 300, die er als braunschweig-lüneburgischer Historiograph von Celle und nach dem Tode des Herzogs Georg Wilhelm (28. August 1705) von Hannover erhielt; er hatte als Bibliothekar in Wolfenbüttel 400, als Präsident der berliner Societät 600 Thaler oder sollte sie

[1] Der Titel «La Monadologie» stammt nicht vom Verfasser, der diesen Abriß seiner Lehre ohne Ueberschrift gelassen hat, sondern von dem ersten Herausgeber einer Gesammtausgabe der philosophischen Werke von Leibniz, Joh. Ed. Erdmann, der in der Vorrede der Ausgabe (praef. p. XXVII) selbst sagt: «Hoc titulo suscripsi librum Leibnitii omnium gravissimum».

haben. Er selbst hat in Wien, als es sich um die dortigen Stellungen handelte, dem Kaiser gegenüber seine Einkünfte so veranschlagt, daß sich dieselben auf 2800 Thaler (4200 Gulden) beliefen, wozu noch die russische Pension von 2000 Gulden kam. Man sieht aus diesen Zahlen, daß unter den damaligen Verhältnissen und Finanznöthen es keineswegs leicht war, Leibnizens Stellung in Hannover mit pecuniären Mitteln aufzuwiegen oder zu überbieten, und daß er selbst auch um des Geldes willen sich an diese Stellung gebunden sah, da er nichts verlieren und seine Einkünfte lieber vermehren, als vermindern wollte. Er stellte seine Rechnung in Wien so, daß er 8000 Gulden jährlich in Anspruch nahm.[1]

Da wir seine Ernennung zum Reichshofrath berichtet haben, so liegt es hier nahe, auch mit einigen Worten seiner Erhebung in den Adelsstand zu gedenken. Ueber das wie, wo und wann dieser Begebenheit sind wir im Dunkeln. Es ist seltsam genug, daß sein verdienstvoller Biograph Guhrauer auf den Titel seines Werkes die Worte: „Gottfried Wilhelm Freiherr von Leibniz“ gesetzt und am Ende desselben gestanden hat, daß ihm weder das Adelsdiplom noch auch eine sichere Nachricht darüber bekannt sei; vermuthlich habe Kaiser Leopold bei Gelegenheit der Krönung seines Sohnes Joseph zum römischen König (den 12. Juli 1690) Leibnizen den Adel verliehen. Daß dieser seinen gewichtigen Brief an Bossuet vom 8. Januar 1692 mit der Bezeichnung „von“ unterschrieben habe, ist nicht richtig; unter dem Briefe steht „G. G. Leibniz“.[2]

Ich kenne kein Document, worin Leibniz selbst sich die Bezeichnung des Adels beilegt. Daß Graf Kaunitz einen Brief an ihn, sei derselbe auch im Auftrage des Kaisers geschrieben, «baron de Leibniz» adressirt hat (5. September 1701), ist kein Document, so wenig wie briefliche Titulaturen überhaupt. Guhrauers oben erwähnte Vermuthung halte ich für falsch, da in jenem Zeitpunkt kaum ein genügender Anlaß für eine solche kaiserliche Gunstbezeugung vorhanden war, und in den gleichzeitigen Briefen Leibnizens sich keine Spur davon findet. Wenn man erwägt, wie viel Mühe und Fleiß im Dienste des Hauses Hannover Leibniz aufgewendet hat, um durch eine Reihe von Schriften die

[1] Archiv für österreichische Geschichte. Bd. XL. S. 226 (O. Klopp: Leibnizens Plan der Gründung u. s. f. Anlage X: Leibniz an den Kaiser Karl VI.). —
[2] Guhrauer: Leibniz. Theil II. S. 285. Vgl. Oeuvres de Leibniz (Foucher de Careil). T. I. p. 236.

Einführung der Primogenitur und die Erhebung zur Kurwürde zu begründen[1], so könnte man vermuthen, daß Ernst August ihn zum Danke bei Gelegenheit seiner Erhebung zum Kurfürsten (1692) geadelt oder ihm den Adel verschafft habe. In der Urkunde vom 12. Juli 1700, worin Kurfürst Friedrich III. ihn zum Präsidenten der berliner Societät der Wissenschaften ernennt, heißt sein Name „G. W. von Leibniz", wogegen in der dreizehn Jahre späteren Urkunde, worin Kaiser Karl VI. ihn zum Reichshofrath ernennt, nur der bürgerliche Name steht. So viel ist nach allem gewiß, daß er den Adelstitel erhalten, aber so gut wie keinen Gebrauch davon gemacht hat.

7. Stiftungsplan der kaiserlichen Societät der Wissenschaften in Wien.

Leibnizens Wunsch nach einer festen Niederlassung und Stellung in Wien hing mit der Idee der Gründung einer kaiserlichen Akademie der Wissenschaften so genau zusammen, daß seine Erfüllung die Ausführung dieses Planes zur Voraussetzung hatte. Es ist nicht richtig, daß er einen solchen Plan erst während seines letzten Aufenthaltes in Wien oder, wie Guhrauer meint, erst im Verkehr mit dem Prinzen Eugen gefaßt habe, sondern er hegte ihn seit einem Vierteljahrhundert. In demselben Jahre, wo er den Entwurf für Dresden ausarbeitete, that er Schritte, um den Kaiser Leopold zu einer ähnlichen Gründung in Wien zu bewegen. Er schrieb den 2. October 1704 an den Kurfürsten Johann Wilhelm von der Pfalz (den Sohn des Philipp Wilhelm) und bat ihn, seinen persönlichen Einfluß aufzuwenden, um seinen kaiserlichen Schwager zur Stiftung einer Societät der Wissenschaften in Wien zu bestimmen.[2] Aber der Krieg war in vollem Gange, und die Tage Leopolds waren gezählt. Gleichzeitig traten den Plänen unseres Philosophen in Dresden der nordische und in Wien der spanische Erbfolgekrieg hindernd in den Weg.

In den ersten Tagen nach seiner Ankunft in Wien entwarf er (den 2. Januar 1713) in lateinischer Sprache den Plan zur Stiftung einer kaiserlich deutschen Akademie unter dem Vorsitze des Erzbischofs von Mainz: «Societatis imperialis germanicae designatae schema. Caesar fundator et caput.»[3] Dieser Plan hatte keine Aussicht auf Erfolg, er war und blieb in jedem Sinn ein Schema. Nachdem er dem Kaiser selbst die Sache vorgetragen hatte, willigte dieser ein, dem

[1] Werke (Klopp). Bd. V. C. Die Feststellung der Primogenitur im Welfenhause. S. 203—248. Bd. VI. D. Die neunte Kurwürde. S. 243—437. — [2] Archiv für österreichische Geschichte. Bd. XL. S. 176. — [3] Ebendas. S. 222 flgd.

Entwurfe gemäß, welchen Leibniz in deutscher Sprache ihm vorgelegt, eine kaiserliche und königliche Societät der Wissenschaften in Wien zu gründen; sie sollte die Gebiete der Natur- und Geschichtswissenschaften umfassen, in drei Hauptclassen, die physikalische, mathematische und litterarische, getheilt und mit allen Hülfsmitteln in großartiger Weise ausgerüstet sein: mit physikalischen Laboratorien, mineralogischen Sammlungen, botanischen und zoologischen Gärten, mit Observatorien und allen zur mathematisch-physikalischen Forschung nöthigen Instrumenten, ebenso mit allen zur historischen Forschung gehörigen Sammlungen von Monumenten, Inschriften, Münzen, Medaillen, mit Kunst- und Antikencabineten, endlich mit einer Bibliothek, einer wohlgeordneten Sammlung werthvoller Druck- und Handschriften, auch orientalischer. Leibniz sollte der Director dieser zu errichtenden Akademie mit einer jährlichen Besoldung von 4000 Gulden werden. Dies wurde ihm durch Hofdecret vom 14. August 1713 zugesichert.[1]

Nun schien Leibniz am Ziele seiner Wünsche zu sein, aber noch war er ein Johann ohne Land. Diese zu errichtende Akademie war ein Luftschloß, oder vielmehr sie stand bloß auf dem Papier und hat nie einen anderen Boden gefunden. Es handelte sich jetzt um die Fundirung, die Herbeischaffung großer Geldmittel, ohne die kaiserlichen Einkünfte zu schmälern. Leibniz hatte zuerst eine Stempelsteuer, dann Beiträge von seiten der österreichischen Kronländer in Vorschlag gebracht, beides ohne Erfolg. Er wollte schon im März 1713 die Rückreise antreten, er hatte gewartet und in das Decret vom 14. August die Worte einfügen lassen, daß es „wegen der Kürze der Zeit vor seiner nöthigen Abreise“ erlassen werde; er verzögerte die Abreise und blieb noch über ein Jahr, um das Fundationsdiplom zu Stande zu bringen. Es war umsonst, die Sache rückte nicht vorwärts, obwohl der Kaiser, die drei Kaiserinnen, der Prinz Eugen, der Hofkanzler u. a. günstig für dieselbe gestimmt waren. Es ging mit der kaiserlichen Akademie, wie vor fünfundzwanzig Jahren mit den kaiserlichen Truppen im zweiten Reichskriege, von denen Feuquières sagte: «Les impériaux marchent toujours, mais ils n'arrivent jamais».[2]

[1] Ebendas. Anl. XII. S. 231—236. Anl. XIII: Entwurf von Leibniz zu einem kaiserlichen Diplom der Stiftung einer Societät der Wissenschaften zu Wien. S. 236—240. Anl. XV: Kaiserliche Zusicherung u. s. f. S. 241 flgd. — [2] Le baron de Bothmar à Leibniz, Hannover le 16. janv. 1687. Werke. Bd. V. S. 432.

8. Die Hindernisse der Ausführung.

Endlich konnte er die Abreise nicht länger aufschieben und verließ Wien, nachdem er kurz vorher seinen Stiftungsplan in französischer Sprache dem Prinzen Eugen mitgetheilt hatte (den 17. August 1714). Noch war er nicht hoffnungslos und zur Rückkehr nach Wien entschlossen, sobald die Fundation fertig sei. In Wien wünschten die Freunde der zu errichtenden Societät, daß Leibniz kommen möge, um die Sache in Ordnung zu bringen; er aber wollte sehr weislich erst zurückkehren, nachdem sie in Ordnung gebracht wäre. Dieser unauflösliche Cirkel hielt ihn in Hannover fest.

Da ihm zu Ohren gekommen war, daß gewisse kirchliche Gegner sich feindselig in die Sache gemischt hätten, um die Gründung einer Societät in Oesterreich zu verhindern, bei der ein Protestant im Spiel sei, so schrieb er wiederholt an einen Freund in Wien und bat denselben um Aufklärung. Nach seiner ersten Anfrage waren es „einige religiöse Eiferer", welche die Sache hintertreiben wollten, in der zweiten war von „Jesuiten" die Rede.[1] Wie dem nun sein mochte, das Haupthinderniß lag in der Finanznoth, was auch Prinz Eugen, der dieses Grundübel der österreichischen Verwaltungszustände sehr genau kannte, dem Philosophen kurzweg erklärte.[2]

Der Hofkanzler Graf Sinzendorf schrieb noch den 18. Januar 1716 an Leibniz und drängte ihn zur Rückkehr, weil ohne seine Gegenwart die Sache nicht zu ordnen wäre; er möge sich nicht den niederländischen Feldherrn Coehoorn zum Vorbilde nehmen, der immer nur bei völliger Bereitschaft seine Truppen in Bewegung gesetzt habe, sondern die kaiserlichen Generale, die oft genug ohne diese Bedingung ihre Dispositionen getroffen und gesiegt hätten. Leibniz antwortete ablehnend mit scherzhaften Vergleichungen ähnlicher Art. Er wisse wohl, daß man Schwierigkeiten besiege, indem man denselben Trotz biete, wie im „Amadis von Gallien" jener irrende Ritter, der sich mitten unter feuerspeienden Drachen auf eine schmale Brücke gewagt und gleich mit den ersten Schritten die Ungeheuer verscheucht und die Gefahren in die schönste Gegend verwandelt habe; aber eines sei zu jeder Unternehmung nothwendig, und darin wolle er es mit dem holländischen Admiral Ruyter halten, der niemals unter Segel gegangen sei ohne den gehörigen Pro-

[1] Briefe vom 27. Februar und 24. December 1715 an Hofrath Schmidt in Wien. Archiv für österr. Geschichte. Bd. XL. S. 200 flgd. — [2] Ebendas. S. 203.

viant von Schiffszwieback und frischem Wasser. Diesen Brief schrieb Leibniz den 14. März 1716, acht Monate vor seinem Tode.[1]

Er hatte recht gethan, der wohlgemeinten Einladung nicht zu folgen. Die finanziellen Verlegenheiten waren so groß, daß der Kaiser im Sommer 1716 die Gehalte der Titularhofräthe einzog, worunter auch die Pension gerechnet wurde, die Leibniz durch das kaiserliche Patent vom 3. Juli 1713 erhalten hatte. Dieser Verlust erregte ihm den letzten schweren Verdruß, und die Wiederherstellung, welche, wie es scheint, ihm zu Theil werden sollte, hat er nicht mehr erlebt. Es war namentlich die Kaiserin Amalie, die sich Leibnizens mit besonderem Eifer annahm und seine Angelegenheiten stets zu fördern gesucht hat.[2]

Auch die Hoffnung, die Akademie noch gegründet zu sehen, hatte er aufgegeben. Er schrieb den 4. Juni 1716 an Heräus in Wien: „Was die Societät der Wissenschaften betrifft, so muß man sich in Geduld fassen. Ich werde sie nicht mehr erleben, aber ich freue mich, etwas im voraus dazu beigetragen zu haben, daß andere sie erleben werden.“[3] Bei diesen Worten hat er sich die Zeitferne wohl nicht so weit vorgestellt, als sie war. Es hat nach seinem Tode noch 130 Jahre gedauert, bis eine Akademie der Wissenschaften in Wien zu Stande kam; ebenso viele Jahre mußten vergehen, bis sein Geschichtswerk veröffentlicht wurde.

In dem Besitze einer geistigen Welt von unermeßlicher Weite hatte Leibniz ein starkes und sicheres Gefühl der Zukunft, eine Zuversicht, die ihn die verdrießlichen Affecte der Gegenwart und deren peinliche Schranken wieder vergessen und mit erhabenem Gleichmuth auf sie herabsehen ließ. In der ersten jener Denkschriften, die der Gründung wissenschaftlicher Societäten gewidmet waren, sagt er am Schluß: „Ich bekenne, daß wir für die Nachwelt arbeiten müssen. Man baut oft Häuser, die man nicht bewohnen wird, man pflanzt Bäume, deren Früchte man nicht genießen soll.“[4]

[1] Ebendas. S. 251—254. — [2] Heraeus à Leibniz, le 18. nov. 1716. Werke (Klopp). Bd. XI. S. 233 flgd. — [3] Archiv. XL. S. 255. — [4] Mémoire I § 27. Werke X. S. 21.

Vierzehntes Capitel.

Leibnizens Verkehr mit fürstlichen Frauen. Seine letzten Jahre und die Charakteristik seiner Person.

I. Die fürstlichen Frauen.

1. Die Kurfürstin Sophie.

Unter den fürstlichen Frauen, die unseren Philosophen zu würdigen vermocht, an seinem Umgang und seiner Geistesfülle sich erquickt und demselben ihre Freundschaft geschenkt haben, gebührt der Kurfürstin Sophie die erste Stelle, nicht blos wegen der Zeitfolge und Zeitdauer ihrer Beziehungen zu Leibniz, sondern wegen der Bedeutung ihrer Persönlichkeit und der wichtigen Interessen mannichfaltigster Art, die ihren Verkehr mit ihm erfüllt haben. Vierunddreißig Jahre hindurch hat Leibniz beständig in ihrem Dienste und in ihrer Nähe gelebt, welche letztere nur durch seine Reisen und auswärtigen Aufenthalte unterbrochen wurde. Um so lebhafter war während dieser Abwesenheit der briefliche Verkehr, der sich durch dreißig Jahre (1684—1714) erstreckte und, obwohl nicht vollständig erhalten, doch in der verdienstlichen und lehrreichen Gesammtausgabe, welche Onno Klopp davon besorgt hat, über dreihundert Briefe umfaßt.[1]

Wir sind mit der Persönlichkeit der Fürstin schon aus den früheren Abschnitten dieses Buches vertraut und kennen die Geschichte ihrer Jugend, ihrer Ehe, wie den Gang ihrer Geschicke in Schloß Iburg, Osnabrück und Hannover.[2] Keine Epoche ihres Lebens war ohne schwere Schicksalsschläge und trübe Erfahrungen. Sie stammte von zwei der ältesten und vornehmsten Geschlechter, dem kurfürstlichen Hause der Pfalz und dem königlichen der Stuarts, sie war im Exil geboren und hatte den Schiffbruch ihrer Familie vor Augen, sie sah ihren Bruder Karl Ludwig, an dem ihre Seele mit kindlicher Verehrung hing, in einer

[1] Werke, Bd. VII—IX. (Hannover 1873): Correspondenz von Leibniz mit der Prinzessin Sophie u. s. f. (Bd. I. 1684—1695. Bd. II. 1695—1702, Bd. III. 1702—1714). Der Herausgeber hat alle diejenigen Briefe und Aufzeichnungen, welche er als zu der genannten Correspondenz gehörig oder auf dieselbe bezüglich angesehen hat, mitaufgenommen. Die Zahl sämmtlicher hier von ihm veröffentlichten Schriftstücke beträgt 463, wozu im letzten Bande noch ein Anhang von 19 Schriftstücken kommt. Von der Correspondenz selbst hat Sophie 148, Leibniz 160 Briefe geschrieben. — [2] S. oben Cap. VIII. S. 118—122.

zerstörten Ehe, in einem verheerten Lande, vergeblich mit der Uebergewalt feindlicher Mächte ringen, zuletzt erliegen und bald nachher seinen Stamm erlöschen. Ihre eigene Ehe war ein fürstliches Geschäft, an dem von seiten ihres Gemahls weder die Liebe noch weniger die Treue einen Antheil gehabt hat; sie erlebte den Verlust dreier Söhne, die ihren Tod in kaiserlichen Diensten fanden; der älteste, wie der jüngste, der ihm glich, hatten nichts von der mütterlichen Art, der zweite Sohn Maximilian hatte sich mit dem väterlichen Hause verfeindet, in Wien zur römischen Kirche bekehrt, in Schulden gestürzt und zuletzt auch der Mutter entfremdet, und ihre einzige Tochter, mit der sie in einer wirklichen Geistesverwandtschaft lebte, wurde vor ihren Augen plötzlich dahingerafft.

Mitten in einer solchen Fülle von tragischen und dunklen Erfahrungen behielt die Fürstin einen ungedrückten Lebensmuth, einen unverwüstlichen Schatz geistiger und körperlicher Gesundheit, woraus, wie sie selbst einmal sagt, der Humor hervorging, der sie nie verließ und aus so vielen Aeußerungen ihrer Briefe uns entgegenleuchtet und lacht. Ihre Schicksale sind hochtragisch, sie selbst ist es gar nicht; sie ist eigentlich immer guter Laune, immer mit einem scherzhaften Wort, einem glücklichen Einfall, einer witzigen Wendung bei der Hand, auch zu einem derben Spaß aufgelegt, den sie eben so gern hört als macht, und in der natürlichen, unverhohlenen Rede wie in ihrem Elemente. Man erkennt ihre Gemüthsart aus der heiteren und zur satirischen Auffassung geneigten Lebhaftigkeit, womit sie ihre Eindrücke empfängt und schildert, wie z. B. in ihren Denkwürdigkeiten den Hof und die Erscheinung Ludwigs XIV., welchen letzteren sie in dem Zauber seiner Würde und Liebenswürdigkeit so beschreibt, daß man ihn vor sich sieht, während sie die Königin in ihrem geistesleeren, angewöhnten Dünkel zum Sprechen malt. Alle Scenen, die sie auf ihren Reisen in Italien und Frankreich erlebt hat und in ihren Denkwürdigkeiten erzählt, prägen sich dem Leser bis zur Unvergeßlichkeit ein.

Ihr Verstand war weltoffen und weltklug, nicht zum Grübeln und einsamen Nachdenken, sondern zum leichten und schnellen Erfassen der Gegenstände geeignet, weniger in die Tiefe als in die Fülle der Dinge gerichtet und darum gerade für die Belehrungen empfänglich, wie sie Leibniz zu geben wußte. Der Tochter waren diese Belehrungen oft zu oberflächlich, der Mutter waren sie bisweilen zu verborgen, sie hat nie recht verstehen können, was Leibniz mit dem Begriffe der Einheit oder

Monade eigentlich gewollt hat.[1] Ihr Geist war nicht so philosophisch eingerichtet, wie der ihrer Schwester Elisabeth und ihrer Tochter Sophie Charlotte, aber wenn man von den metaphysischen Problemen absieht, so konnte sich die Weltweisheit für die Kurfürstin Sophie in keinem Philosophen so anmuthig und so einleuchtend verkörpern, wie in Leibniz. Die volle Natürlichkeit und Heiterkeit ihres Wesens hat keinerlei Stolz und Dünkel in ihrem Gemüthe aufkommen lassen, aber, so viel ich sehe, auch dem erhabenen Gefühle ihrer Geburt und Stellung niemals Abbruch gethan. Sie wußte, was sie sich und ihrem Hause schuldig war, sie that alles, um die Größe und Macht des letzteren zu fördern, und konnte durch Hindernisse, wie z. B. die Heirath ihres Schwagers mit der d'Olbreuse, feindlich gestimmt werden.[2]

In dieser Vereinigung einer ganz natürlichen, selbst derben und einer fürstlichen Gemüthsart ist sie das ungesuchte Vorbild ihrer Nichte Elisabeth Charlotte geworden, die einige Jahre der Kindheit unter ihren Augen zugebracht und durch ihr langes Leben dieser Tante eine schwärmerische Liebe und Verehrung bewahrt hat. Wenn sie sagt «ma tante», so meint sie ihre Tante Sophie; sie blieb mit der letzteren in regstem Verkehr und erhielt von ihr, so lange dieselbe lebte, wöchentlich zweimal Briefe. Auch in religiöser Hinsicht hat neben dem Vorbilde des Vaters das ihrer Tante Sophie unverkennbar auf sie eingewirkt. Die Kurfürstin war im Grunde deistisch gesinnt, die Mysterien der Religion blieben ihrem hellen, praktischen Verstande dunkel und ungenießbar, die Cultusreligion war ihr gleichgültig oder zuwider, nicht selten ein Gegenstand ihres Spottes. Zu den kirchlichen Bekenntnissen verhielt sie sich kühl und eigentlich indifferent; die Bekehrungen, die an ihr versucht wurden, wies sie zurück, die Bekehrungen, welche im Kreise ihrer Geschwister und selbst ihrer Söhne stattfanden, ließ sie geschehen, ohne aufgebracht oder in ihren Familienverhältnissen dadurch gestört zu werden. An den Fragen und Verhandlungen der Reunion nahm sie, wie ihr Briefwechsel mit Leibniz darthut, einen sehr regen Antheil, aber mehr aus dem Standpunkte der praktischen und politischen, als aus dem der dogmatischen Interessen. Eines ihrer Lieblingsworte, das sie gern wiederholte, war der biblische Ausspruch: „Der das Auge gemacht hat, sollte der nicht sehen? Der das Ohr bereitet hat, sollte der nicht hören?" Und diese Gottesanschauung fand sie in Leibnizens Theodicee bestätigt.

[1] Werke (Klopp). Bd. VIII. S. 313 flgd. — [2] S. oben Cap. VIII. S. 118—121.

Daß sie die erste Kurfürstin von Hannover, ihre Tochter die erste Königin von Preußen wurde, und ihr Sohn der erste König Englands aus dem Hause der Welfen werden sollte, daß sie sich als die Stammmutter der künftigen Könige von Preußen und von England betrachten durfte, wie sie es auch in Wahrheit geworden ist, gereichte ihr, der jüngsten Tochter eines großen, vom Schicksal zerschmetterten Geschlechtes, zu hoher Genugthuung. Und wo es sich immer um die Zunahme der Macht und Größe ihres Hauses handelte, war Leibniz in Wort und Schrift von unermüdlichem Eifer: in den Fragen der Primogenitur, der Kurwürde, der englischen Thronfolge. Auf diese letzte, schon oft berührte Frage müssen wir näher eingehen, um darzuthun, wie sich dieselbe gestaltet, welches Verhältniß die Fürstin zu ihr eingenommen und in welcher Weise sie unseren Leibniz beschäftigt hat.

Das englische Volk hatte sich die verfassungswidrige Regierung des zur römischen Kirche übergetretenen Jacobs II. gefallen lassen, bis die im Juni 1688 erfolgte, völlig unerwartete Geburt eines Sohnes eine männliche Erbfolge und eine katholische Dynastie befürchten ließ. Das Kind galt in der öffentlichen Meinung für unecht und untergeschoben. Die Revolution, welche ausbrach, vertrieb den König und rief zum Schutze der Verfassung seinen Schwiegersohn herbei, den Prinzen von Oranien und Statthalter der Niederlande Wilhelm II. Im Januar 1689 beschloß das Parlament durch den «act of settlement» die Entthronung Jacobs II. und die Ausschließung des römisch-katholischen Bekenntnisses von der Thronfolge, die von König Wilhelm III. auf seine Schwägerin Anna übergehen sollte. Weiter wurde zunächst nichts festgesetzt. König Wilhelm war verwittwet und kinderlos, Annas letzter Sohn, der elfjährige Herzog von Glocester, starb den 7. August 1700.

Nach dem Geburtsrecht standen in der ersten Reihe der englischen Thronerben die Nachkommen Jacobs II., in der zweiten die Nachkommen der Tochter Karls I., in der dritten die Nachkommen der Tochter Jacobs I., unter denen Sophie die jüngste war; nur als die Enkelin Jacobs I. hatte sie von seiten der Geburt einen Anspruch auf die Thronfolge in England. Zwischen ihr und dem englischen Throne standen im Wege der legitimen Erbfolge mehr als fünfzig Personen; zwischen ihr und dem englischen Throne, den Wilhelm III. einnahm, stand nach der neuen Ordnung der Dinge nur die Prinzessin Anna. So lag die Sache nach dem 7. August 1700. Damals war Sophie siebzig, Wilhelm III. fünfzig, Anna sechsunddreißig Jahre, aber jene war gesund, während diese krank und hinfällig waren.

Der König hatte schon vor elf Jahren gewünscht, daß in dem act of settlement der Name der Prinzessin Sophie als Thronerbin genannt würde; der Bischof Gilbert Burnet von Salisbury hatte diesem Wunsche gemäß auch einen Antrag im Oberhause gestellt, aber das Unterhaus hatte denselben abgelehnt. Nach dem Frieden von Ryswijk hielt es der König für geboten, die englische Thronfolge zu ordnen und die Succession des Hauses Hannover festzustellen. Dazu bedurfte er die Zustimmung der Kurfürstin Sophie. Sie hat ihm in persönlichen Zusammenkünften dieselbe zweimal versagt, erst in Celle im Herbst 1698, dann zwei Jahre später auf dem Schlosse Loo und im Haag. Noch kurz bevor sie zu dieser zweiten Begegnung reiste, hat sie von Aachen aus an den ihrer Person und Sache damals völlig ergebenen Stepney in London einen Brief geschrieben, den man «the jacobite letter of the princess Sophia» genannt hat, worin sie für sich und ihren Sohn Georg sehr schwierige Bedenken gegen die Annahme der englischen Thronfolge ausspricht: sie sei zu alt, ihr Sohn zu sehr an das absolute Herrschen gewöhnt und darum weniger geeignet, sich in die englischen Zustände zu fügen, als „der noch so junge arme Prinz von Wales"; auch fürchte sie das englische Parteigetriebe, das keinerlei Sicherheit gewähre. Doch hatte sie hinzugefügt: „ich bin nicht so philosophisch oder benommen, daß ich nicht gern von einer Krone reden höre".[1]

Es war natürlich, daß Sophie von streitenden Gefühlen bewegt war und schwankte. Sie besiegelte durch ihre Erhebung zugleich den Sturz des königlichen Hauses, dem ihre Mutter angehörte. Ihre Schwester Louise, die Aebtissin von Maubuisson, ihre Nichte Elisabeth Charlotte, die Herzogin von Orléans, waren in Ansehung der englischen Thronfolge ganz legitimistisch gesinnt, sie hielten die Echtheit des Prätendenten für unantastbar, seine Ausschließung von der Thronfolge für ein schreiendes Unrecht und wünschten seiner Unternehmung im Jahre 1708, als er nach England segelte, um sein Recht zu erobern, aus vollem Herzen den Sieg. Und Sophie ließ sich nicht bloß den Ausdruck solcher Gesinnungen in Briefen an sich gefallen, sondern theilte dieselben und gab sie gelegentlich selbst in ihren Briefen kund.[2] Aber sie blickte weiter, als die guten Damen in der Abtei, sie sah die verbrecherischen, unverzeihlichen Fehler Jacobs II. und hatte eine richtige Vorstellung von der Weltlage. Es stand nicht bei ihr, die Stuarts wiederherzustellen,

[1] Werke. Bd. VIII. S. 214 flgd. — [2] Ebendas. Bd. IX. Einl. S. XLVIII bis LI.

aber es konnte von ihr abhängen, England und Europa vor dem größten Mißgeschick zu bewahren.

Am 28. October 1700 hatte sie nach den letzten Unterredungen im Haag von Wilhelm III. Abschied genommen. Kaum war der König nach England zurückgekehrt, als aus Spanien die Nachrichten vom Tode Karls II. und seinem Testamente einliefen, welches die geschlossenen Theilungsverträge umgestoßen hatte. „Wir sind an der Nase geführt", rief der König aus, wie er die Sache erfuhr. „Wenn dieses Testament ausgeführt wird, so sind nach meiner festen Ueberzeugung England und die Niederlande verloren." Die vertriebene Königsfamilie lebte in St. Germain unter dem Schutze und der Anerkennung Ludwigs XIV., der ihre Wiederherstellung plante und nach dem Tode Jacobs II. im September 1701 den Sohn als König von England begrüßte. Wenn es in der Macht des Königs von Frankreich stand, die Geschicke Europas zu bestimmen, so war es um die englische Verfassung und das europäische Gleichgewicht geschehen. So urtheilte Wilhelm III., so urtheilte auch Leibniz, der die Annahme des spanischen Testaments von seiten Ludwigs XIV. (15. November 1700) die Revolution Europas nannte. Gelang dieser ungeheure Staatsstreich, so herrschte in Frankreich Ludwig XIV. und in Spanien und Großbritannien seine Vasallen, womit die französische Weltherrschaft in Scene gesetzt war. Gegen diese Gefahr wurde den 7. September 1701 die große Allianz im Haag geschlossen, und der Weltkrieg begann.

Von jetzt an waren die beiden Successionsfragen, die spanische und die englische, solidarisch mit einander verknüpft: die Wiederherstellung der Stuarts bildete ein Stück im Plane der französischen Weltherrschaft, die Succession des Hauses Hannover gehörte zur Sicherung des europäischen Gleichgewichts, dessen Hort Wilhelm III. war. Darum sollte die englische Thronfolge so schnell als möglich dieser Absicht gemäß geordnet werden.

Als gegen Ende des Jahres 1700 die Kurfürstin und Leibniz von ihren Reisen nach Hannover zurückkehrten, jene aus den Niederlanden, dieser von Wien, hatte sich inzwischen die Weltlage völlig verändert. Nun erst begann Sophie die Angelegenheit mit Leibniz zu berathen, sie ließ sich von ihm nach Celle zu einer Conferenz mit ihrem Schwager Georg Wilhelm begleiten, der als Großvater des Kurprinzen Georg August bei der Sache lebhaft interessirt war, denn es handelte sich um die Frage, ob sein Enkel einmal König von England werden solle oder

nicht? Er war stets für die Annahme der Vorschläge Wilhelms III. gewesen, während der Kurfürst Georg Ludwig eine strenge und kluge Zurückhaltung beobachtete.

Die Kurfürstin Sophie zeigte sich noch immer unschlüssig, obwohl sie es innerlich nicht mehr war, und wählte auch zum Ausdrucke ihrer Entscheidung eine Form, die den Schein der Unentschlossenheit noch an sich trug: sie schrieb an den König von England und bat um seinen Rath, den sie ja kannte und also zu befolgen völlig entschlossen sein mußte. Sie schrieb diesen Brief, womit sie thatsächlich die englische Thronfolge für sich und ihre Nachkommen in Anspruch nahm, an demselben Tage, an dem ihre Tochter die preußische Königskrone empfing. Es war der 18. Januar 1701.

Wilhelm III. nahm den Brief, wie er zu nehmen war, nicht als eine Anfrage, sondern als eine Zusage und eröffnete das neugewählte, „wegen einer Sache von höchster Wichtigkeit" berufene Parlament mit einer Thronrede (den 21. Februar 1701), worin er die gesetzliche Regelung der Thronfolge in der protestantischen Linie empfahl. Das Parlament beschloß die Thronfolge der Prinzessin Sophie, und nach der königlichen Sanction wurde die Successionsacte durch eine Kronbotschaft nach Hannover gesendet, wo sie den 14. August 1701 feierlich überreicht wurde.

Damit war die Sache nicht erledigt. Jetzt mußte die Thronerbin mit einem Jahrgeld ausgestattet und nach England eingeladen werden, damit sie oder in ihrem Namen ein Prinz des kurfürstlichen Hauses in London residire. Wilhelm III. starb den 19. März 1702, die Königin Anna aber, seine Nachfolgerin, war im Herzen jacobitisch gesinnt und gegen die hannoverische Thronfolge, obwohl diese nicht weniger gesetzlich begründet war, als ihre eigene. Sie ließ die Naturalisirung aller Glieder des kurfürstlichen Hauses und die Feststellung der Regentschaft während der Abwesenheit des Thronerben nach ihrem Tode geschehen, aber diesen selbst, den sie ihren Sarg nannte, wollte sie um keinen Preis vor Augen haben. Die Naturalisirungsacte und die Regentschaftsbill wurde im Sommer 1706 durch eine neue Kronbotschaft nach Hannover gebracht, die der Kurfürstin wiederum fast die Hälfte ihrer Jahreseinkünfte kostete, so daß sie zuletzt kein Geld mehr hatte, um die Gesandten des englischen Hofes zu bezahlen, während ihre Succession ohne Jahrgeld und Einladung nach England ihr wie ihrem Sohne keineswegs gesichert erschien.[1]

[1] L'Électrice à Leibniz. Hannover le 20 nov. 1706. IX. S. 245.

Schon hatten sich die Parteien in England dieser Frage bemächtigt, die Tories hatten den Antrag auf die Einladung der Thronerbin gestellt, welchen die Whigs, der Königin zu gefallen, ablehnten, wogegen die Naturalisirungsacte und die Regentschaftsbill ihr Werk war. Die Zeiten gestalteten sich für die Sicherheit der hannoverischen Succession sehr ungünstig. Nach dem Wechsel der Dinge im September 1710 kam ein Ministerium ans Ruder, welches französisch gesinnt und, wie die Königin selbst, jacobitisch geneigt war. Der Friede von Utrecht bedrohte in seinen Folgen die hannoverische Thronfolge und begünstigte die Wiederherstellung der Stuarts, welche Bolingbroke betrieb, indem er zugleich den Bruch der Königin mit Hannover herbeizuführen suchte. Dazu bot sich eine scheinbare Veranlassung. Das Einberufungsschreiben zu dem neuen Parlament (writ of parliament) war dem Kurprinzen Georg August, den die Königin schon bei der Naturalisirung zum Herzoge von Cambridge ernannt hatte, nicht zugesendet worden. Nun beauftragte die Kurfürstin Sophie den hannoverischen Gesandten in London, sich nach dem Grunde dieser Unterlassung zu erkundigen. Der Großkanzler antwortete, daß die Einberufungsschreiben gewöhnlich nur denjenigen Pairs zugesendet würden, welche in England anwesend wären. Jetzt glaubte sich der hannoverische Gesandte berechtigt, die Zustellung an den Kurprinzen zu fordern. Er that es ohne Auftrag und Befugniß.[1] Die Königin aber wurde darüber höchst erbittert und verbot nicht bloß dem Gesandten ihren Hof, sondern schrieb an die Thronerben in Hannover, die Kurfürstin Sophie, ihren Sohn und Enkel, drei heftige Briefe, so beleidigt und beleidigend, daß die fast vierundachtzigjährige Kurfürstin, von der Aufregung erschüttert, wenige Tage nachher bei einem Abendspaziergang in den Gärten von Herrenhausen, plötzlich vom Schlage getroffen, niedersank und starb (den 8. Juni 1714).[2] Zwei Monate später folgte ihr die Königin Anna (den 10. August). Den 31. October wurde Georg Ludwig als König Georg I. von Großbritannien gekrönt.

Seit der englischen Revolution, die durch den act of settlement Sophiens Anspruch auf die Thronfolge plötzlich in die dritte Stelle hatte rücken lassen, ohne sie namhaft zu machen, hatte Leibniz die

[1] L'Électrice à Leibniz, Hann. le 20 mai 1714. Werke. IX. S 446 flgd. Vgl. Einl. LXXVI—LXXXII. — [2] La reine Anne à l'Électrice Sophie, le 19/30 mai 1714. Ebendas. S. 454 flgd. Ueber den Tod der Kurfürstin vgl. la comtesse de Buckebourg à Louise raugrave palatine. Herrenh. le 12 juillet 1714.

englische Successionsfrage stets im Auge behalten und ihren Stand genau verfolgt, ohne mit der Fürstin selbst die Sache zu berathen. Sie war oder schien ihrer Thronfolge in England abgeneigt, während Leibniz aus allen sachlichen und persönlichen Gründen dieselbe als eine Fügung der Dinge nahm, die nicht günstiger und wünschenswerther sein konnte; sie hielt den Sohn Jacobs II. für echt und seine Ausschließung von der Thronfolge für ungerecht, während Leibniz über die Echtheit seine Bedenken hatte und die Ausschließung für zweckmäßig und richtig ansah; sie verabscheute das Treiben der Parteien in England, während Leibniz ein Anhänger und Vertheidiger der verfassungsmäßigen Freiheit war oder vielmehr jetzt erst recht wurde, nachdem die englische Revolution zum Schutze der Verfassung und Freiheit des Landes einen Herrscher wie Wilhelm III. auf den Thron gebracht und die Aussicht auf die Succession des Hauses Hannover begründet hatte. Uebrigens ist wohl zu bemerken, daß auch Sophie Wilhelm III. auf dem Throne Englands als Retter begrüßte, als „den Protector des Protestantismus gegen das brüllende Ungeheuer in der Nähe, das ihn zu verschlingen drohe". Der König hatte ihr im Juni 1689 geschrieben, daß sie allen Grund habe, sich für das Wohl Englands zu interessiren, da einer ihrer Söhne offenbar einmal Thronfolger sein werde. Ihre Antworten sind von den Gefühlen der Huldigung und Dankbarkeit durchdrungen. Nicht als Kurfürstin von Hannover, sondern als die Enkelin Jacobs I., als die Tochter der Kurfürstin Elisabeth von der Pfalz hatte sie den Anspruch auf die Thronfolge in England. Und sie unterzeichnete die Briefe an Wilhelm III. nicht als Herzogin Sophie, auch nicht einfach, wie sie sonst pflegt, mit ihrem Namen, sondern als «Sophie princesse palatine».[1]

In Leibnizens Briefen und Denkschriften, welche die englische Successionsfrage betreffen, erkennt man gleichsam die Etappen, welche die letztere durchläuft. Der act of settlement hatte die Thronfolge Sophiens ungenannt und darum fraglich gelassen. In einem Briefe an den englischen Gesandtschaftssecretär Stepney in Berlin, den er von Hannover her kannte, wünschte Leibniz zu wissen, wie weit die Ausschließung reiche (19. März 1695). Nach dem Tode des Herzogs von Glocester schrieb er der Kurfürstin, jetzt nahe der Zeitpunkt, wo sie ihre Ansprüche auf die Thronfolge sicher zu stellen habe (21. August 1700).[2]

Ueber die Mittel, diese Rechte geltend zu machen, hatte der Engländer Fraiser eine Schrift veröffentlicht, welche Leibniz im Auftrage des

[1] Werke. Bd. VII. S. 73—75. — [2] Ebendas. Bd. VIII. S. 208.

hannoverischen Ministeriums übersetzte und daran über die gegenwärtige Lage und die nächsten Schritte, welche für die Rechte der Kurfürstin geschehen müßten, eigene Betrachtungen anknüpfte (2. Januar 1701). Unmittelbar nachher verfaßte er auf Grund der jüngsten Conferenzen in Celle eine Denkschrift; an demselben Tage, an dem Sophie die entscheidenden Zeilen an den König von England richtete, schrieb er (unter dem Mitwissen der Kurfürstin) noch von Celle an Stepney in London, um ihn von dem Stande der Dinge zu unterrichten und seine Rathschläge einzuholen. Der jacobitische Brief Sophiens war jetzt annullirt. Die drei zuletzt genannten Schriftstücke Leibnizens fallen in den Januar 1701, also nach der Bekanntmachung des spanischen Testaments im November 1700 und vor die Eröffnung des neuen Parlaments im Februar 1701.[1]

Alle von ihm angerathenen Mittel waren nach der Thronrede des Königs überflüssig und unnöthig, denn die Folge der letzteren war die hannoverische Successionsacte. Unter den Mitteln, die er empfohlen hatte, ist uns eines besonders charakteristisch, da es ihm besonders rathsam erschien. Man solle das offene Auftreten in Schriften und Reden vermeiden, um die Gefühle des Königs oder der Prinzessin Anna nicht zu verletzen, sondern lieber im Geheimen wirken, die Stimmungen erforschen und günstige machen, namentlich in den Mitgliedern des Unterhauses, weshalb man einen vertrauten, unterrichteten, des englischen Volkes und seiner Sprache kundigen, diplomatisch erfahrenen Mann nach London senden möge, als welchen er in dem Briefe an Stepney sich selbst bezeichnete, damit dieser der Kurfürstin rathen möge, ihm einen solchen Auftrag zu ertheilen. So würde Leibniz, wenn es nach seinem Wunsche gegangen wäre, der diplomatische Agent nicht bloß zwischen Hannover und Wolfenbüttel, zwischen Hannover und Berlin, sondern auch zwischen Hannover und London geworden sein, überall in der Absicht, die Stimmungen zu sondiren und günstige zu erhalten oder zu machen.[2]

[1] 1. Réflexions sur un écrit anglais, qui contient les moyens, dont Mad. l'Électrice de Brunsvic se doit servir pour assurer le droit effectif de la succession d'Angleterre pour elle ou pour sa postérité. (Werke. VIII. S. 218—225.) 2. Considérations sur le droit de la maison de Brunsvic-L. à l'égard de la succession d'Angleterre. (Ebendas. S. 227--231.) Leibniz à Stepney. (Ebendas. S. 239—244.) — [2] Réflexions N. 12. Considérations N. 18—20. Leibniz à Stepney. 3. Werke. VIII. S. 222 flgd., S. 236—238, S. 243 flgd.

Man hätte erwarten sollen, daß die Partei der Whigs, die ja die Förderung der nationalen Interessen auf ihre Fahne geschrieben, zur Sicherung der hannoverischen Succession beantragen werde, die Prinzessin Sophie als nunmehr gesetzliche und nächste Thronerbin im Namen der Nation mit einem Jahrgeld auszustatten und nach England einzuladen. Aber das Gegentheil geschah. Der Antrag wurde von seiten der Tories gestellt, und die Whigs waren es, die ihn verwarfen, womit sie ihre Parteizwecke wie die Sache Englands im Stich ließen, um der Königin angenehm zu sein. Es hieß, daß Sophie es mit den Jacobiten halte, und der whigistisch gesinnte Lord Stamford ging so weit, seinem Landsmann Rowland Gwynne, der sich in Hannover aufhielt, zu schreiben, er möge es der Kurfürstin widerrathen, sich von den Jacobiten Rathschläge ertheilen zu lassen. Gwynne sprach darüber mit Leibniz, und dieser verfaßte für ihn die Antwort an Stamford in Form eines offenen Sendschreibens, worin den Whigs der Widerspruch zwischen ihrem Treiben und ihren Grundsätzen vorgehalten wurde. Diese Schrift machte in England so viel Aufsehen und der betroffenen Partei so viel Verdruß, daß sie dieselbe durch einen Parlamentsbeschluß für eine Schmähschrift erklärte (8. März 1707). Man ahnte nicht, daß Leibniz ihr Autor war.[1] Seine Unzufriedenheit mit den Whigs hatte zur Folge, daß er den Wechsel des Ministeriums im September 1710 gern sah, doch wurde er bald durch die Politik, welche Bolingbroke einschlug, bitter enttäuscht, denn ihr Ziel war der Friede mit Frankreich, welcher in Utrecht geschlossen wurde und die Wiederherstellung der Stuarts in England befürchten ließ. Daher schrieb Leibniz während seines Aufenthaltes in Wien jene schon erwähnte Schrift: «La paix d'Utrecht inexcusable».[2]

Die Hoffnungen auf die glückliche Fortführung des Krieges von seiten des Kaisers gingen in Rastatt zu Ende. Noch wurde der geheime Plan genährt, die französische Dynastie in Spanien durch einen Angriff auf die spanischen Besitzungen in Amerika zu bekriegen. Es gab in England unter den Parteigängern für den Krieg und die protestantische Thronfolge reiche Leute, welche den Kaiser zu dieser Expedition bewegen und ihm die Mittel der Ausrüstung anbieten wollten. In dieser Angelegenheit kam im Anfange des Jahres 1714 ein schottischer Edelmann Ker of Kersland nach Wien, um mit dem Kaiser selbst zu verhandeln, und von hier nach Hannover zu gehen. Er hatte gleich in

[1] Werke. Bd. IX. S. 188. — [2] S. oben S. 136—140.

den ersten Tagen Leibnizens Bekanntschaft gesucht und dann in fortgesetztem Verkehr ihn von seinen Gesinnungen und Absichten genau unterrichtet, worüber Leibniz der Kurfürstin ausführliche Mittheilungen machte, voller Interesse für diesen vertrauenswürdigen und ihrer Sache eifrig ergebenen Mann. Sophie schrieb noch in ihrem letzten Briefe an Leibniz, daß sie die Ankunft des Schotten mit Vergnügen erwarte, aber sie sollte dieselbe nicht mehr erleben.[1]

Zu Anfang des Jahres hatte Leibniz die Kurfürstin beglückwünscht und gesagt, er hoffe noch, sie als Königin von England zu sehen. Sie erwiderte in heiterer Stimmung: „Mein Tod wäre recht schön, wenn nach ihrem Wunsche meine Gebeine in Westminster beerdigt würden, aber noch beherrscht mein Geist den Körper und läßt solche traurige Gedanken nicht in mir aufkommen. Das Gerede von der Thronfolge ist mir zuwider, und es werden so viele Bücher für und wider geschrieben, daß ich mir nicht mehr die Mühe nehme, sie zu lesen." „Ich bin über dreiundachtzig Jahre", heißt es in ihrem letzten Briefe, „und befinde mich vortrefflich. Ich wünsche sehr, Sie hier zu haben, denn ich würde so gern mündlich mit Ihnen sprechen, während ich brieflich weniger gern rede."[2]

Als Leibniz endlich im September 1714 nach Hannover zurückkehrte, fand er das Haus leer. Sophie war nicht mehr, der Kurfürst war bereits zur Krönung nach England aufgebrochen und wünschte nicht, daß Leibniz nachkommen sollte. Nur die Kurprinzessin Karoline verweilte noch einige Zeit in Herrenhausen, wo Leibniz früher so oft Sophiens gastlichen Sommeraufenthalt getheilt hatte. Auch sein wohlgesinnter Freund, der Herzog Anton Ulrich, war den 27. März 1714 im einundachtzigsten Jahre gestorben.[3] Und die glücklichen Tage von Lützenburg (Lietzenburg), das jetzt Charlottenburg hieß, waren längst vorüber.

2. Die Königin Sophie Charlotte.

„Sie ist die Tochter ihrer Mutter", hatte Leibniz von Sophie Charlotte gesagt und hinzugefügt: „dies sagt alles". Doch waren Mutter und Tochter sehr verschieden und ebenso die Beziehungen unseres Philosophen zu beiden. Als dieser in die Dienste Ernst Augusts

[1] Leibniz à l'Électrice Sophie (9 mai 1714). Leibniz à la raugrave palatine (9 mai 1714). L'Électrice Sophie à Leibniz, Hann. le 20 mai 1714. Werke. IX. S. 438—448. — [2] IX. S. 428, S. 430 flgd., S. 448. — [3] L'Électrice Sophie à Leibniz. Hann. le 2 avril 1714. W. IX. S. 433 flgd.

überging, der im Jahre 1680 die Regierung des Herzogthums antrat, war Sophie fünfzig alt und ihre Tochter ein Kind von zwölf Jahren. Acht Jahre später wurde sie Kurfürstin von Brandenburg, und nachdem sie ein Jahrzehnt ohne Einfluß auf ihren Gemahl nur für ihre mütterlichen Pflichten und ihre stillen Geistesfreuden gelebt hatte, kam die Zeit, wo sie nicht bloß dem Namen nach eine regierende Fürstin sein sollte. Leibniz näherte sich ihr mit den uns bekannten Plänen.[1] Jetzt erst lernte Sophie Charlotte ihn kennen, und die Unterhaltungen mit ihm gewährten ihr bald ein so großes intellectuelles Vergnügen, daß sie ihn womöglich stets in ihrer Nähe zu haben wünschte. Sie empfing seine Belehrungen mit einem noch jugendlichen, höchst empfänglichen, von wahrem Erkenntnißdurst bewegten Gemüth, welches nicht, wie das ihrer Mutter, von so vielen Sorgen beschwert war, wie sie in dem Hause Hannover die dynastischen Bestrebungen, die zahlreiche Familie und die schlimmen Zwistigkeiten verschiedener Art innerhalb der letzteren mit sich brachten. Sophie Charlotte hatte nur ein Kind, einen Sohn, der ihr wohl nie einen Kummer verursacht hat, denn er war der Gehorsam selbst. Ihr Verhältniß zu Leibniz glich dem ihrer Tante Elisabeth zu Descartes. Merkwürdigerweise sind in beiden Verhältnissen auch die Altersunterschiede der Zeit und Personen vollkommen die gleichen. Ein halbes Jahrhundert lag zwischen Leibniz und Descartes, wie zwischen Sophie Charlotte und der Pfalzgräfin Elisabeth; diese war zweiundzwanzig Jahre jünger als Descartes, und eben so viele Jahre war Sophie Charlotte jünger als Leibniz, der nicht bloß ihr philosophischer Lehrer und Freund, sondern auch in persönlichen und politischen Angelegenheiten der Mann ihres Vertrauens wurde.

Wir kennen nicht alle Briefe, die während des siebenjährigen Verkehrs (November 1697 bis 21. Januar 1705) zwischen beiden gewechselt worden sind, denn sämmtliche Briefe der Königin wurden nach ihrem Tode, wie Leibniz in einem Briefe an Fabricius in Hamburg klagt (7. Juli 1707), auf Befehl des Königs vernichtet. So weit die Correspondenz erhalten ist, hat sie O. Klopp sorgfältig herausgegeben.[2]

[1] S. oben Cap. XIII. S. 218–20. — [2] Werke. Bd. X. (Hannover 1877: „Correspondenz von Leibniz mit Sophie Charlotte, geb. Prinzessin von Braunschweig-Lüneburg, verm. Kurfürstin von Brandenburg, vom 18. Januar 1701 bis 1. Februar 1705 Königin von Preußen". Mit allem, was der Herausgeber zu der genannten Correspondenz gerechnet hat, zählt der Band 164 Schriftstücke; die Correspondenz selbst enthält 67 Briefe, von denen Leibniz 40, Sophie Charlotte 27 geschrieben.

Der geistig regste und lebendigste Verkehr, von dem die Briefe nur ein schwaches Abbild gewähren, war der persönliche in den Zeiten, wo sich Leibniz in Berlin oder in Lützenburg aufhielt; hier war er oft Monate lang der Gast der Königin, wie in Herrenhausen der ihrer Mutter. So lange Sophie Charlotte lebte, kam er jedes Jahr für längere Zeit nach Berlin, oft zu verschiedenen malen, er pflegte die Königin zu begleiten, wenn diese nach der Feier des Krönungstages in Berlin die Carnevalszeit in Hannover zubringen wollte. Im Januar 1705 mußte er in Berlin zurückbleiben, da er selbst krank war; die Königin reiste allein und starb den 1. Februar 1705 in Herrenhausen. Man erkennt aus ihren Briefen und dem Ausdrucke ihrer Einladungen, wie sehr sie seine Gegenwart liebte. „Ich sende Ihnen diese Zeilen", schrieb sie den 15. März 1702, „und hoffe, daß Sie schon auf dem Sprunge zur Abreise sind. Ich erwarte Sie mit Ungeduld in Lützenburg, wohin ich zu Ostern gehe." Gleich in dem nächsten Briefe heißt es: „Sie werden aus diesem Billet ersehen, wie ungeduldig ich Sie hier zu sehen wünsche, wie sehr ich Ihre Unterhaltung schätze, denn ich suche sie mit allem erdenklichen Eifer (avec tout l'empressement imaginable)". Da er noch immer nicht hat kommen können, so schreibt sie den 12. April: „Ich hoffte, Sie hier zu sehen; statt dessen habe ich mich mit einem Briefe begnügen müssen, aber er hat mir Freude gemacht, denn alles, was von Ihnen kommt, ist voll schöner Gedanken". Einige Wochen später (den 2. Mai 1702) erhält Leibniz von Fräulein von Pöllnitz, der ersten Ehrendame und Freundin der Königin, ein paar Zeilen, die ihn von neuem zur Abreise drängen. „Alles, was ich erbitte, ist Ihre baldige Ankunft. Ganz von mir abgesehen, der Ihre Gegenwart das angenehmste Vergnügen gewährt, bitte ich als eifrige Dienerin Ihrer Majestät. Ich versichere Sie, es ist ein Liebeswerk herzukommen, denn die Königin hat hier keine lebende Seele, mit der sie sprechen kann." Ein Brief Sophie Charlottens vom 11. Juli 1703 schließt mit den Worten: „Lassen Sie meinen Brief nicht sehen, denn ich schreibe an Sie, wie an einen Freund, ohne Rückhalt".[1] Fast alle Briefe der Königin athmen den Wunsch nach seiner Unterhaltung oft mit dem Ausdrucke der Ungeduld und einer förmlichen Sehnsucht. Sogar der Kurfürst Georg Ludwig sagt in einem Briefe vom Jagdschloß Linsburg an seine Mutter (den 27. October 1703): „Herr von Leibniz, nach

[1] Werke. X. S. 136 flgd., S. 140, 146, 212.

dem die Königin so sehr schmachtet, ist nicht hier, obgleich ich ihm eine Wohnung habe einrichten lassen." „Fragt man ihn, woher es kommt, daß man ihn nicht sieht, so hat er stets zur Entschuldigung, daß er an seinem unsichtbaren Buche arbeitet."[1]

Außer den Fragen, welche die Gründung und Erhaltung der Societät der Wissenschaften in Berlin betrafen und das erste, uns schon bekannte Thema bildeten, wofür Leibniz das Interesse und den Einfluß Sophie Charlottens gewann[2], waren es auch politische Angelegenheiten und Zeitfragen, worin er sich das Vertrauen der Königin und eine darauf gegründete Stellung erwarb. Es galt nicht bloß, zwischen den beiden kurfürstlichen Häusern Braunschweig-Lüneburg und Brandenburg das gute Einvernehmen zu pflegen, das sogenannte «foedus perpetuum», welches seit dem Januar 1693 gelten sollte, zu erneuern und gegen gewisse Störungen zu schützen, welche der nordische Krieg hervorgerufen hatte[3], sondern es handelte sich um die Beseitigung einer ganz nahen und drohenden Gefahr, die mit dem Ausbruche des spanischen Erbfolgekrieges entstanden war. Der König von Preußen und der Kurfürst von Braunschweig-Lüneburg, der Gemahl und der Bruder Sophie Charlottens, gingen mit Kaiser und Reich, während die Herzoge von Wolfenbüttel, wie die Kurfürsten von Köln und Baiern, es mit Ludwig XIV. hielten und mit französischen Subsidien schon ein beträchtliches Heer geworben hatten, welches die Nachbarländer überfallen und den König von Preußen hindern konnte, seine Truppen dem Kaiser zu Hülfe zu schicken. Hier mußte einmüthig und schnell gehandelt werden, um durch die rechtzeitige Entwaffnung der beiden Nachbarfürsten die Gefahr aus dem Wege zu räumen. Um in dieser Sache das volle Einverständniß zwischen Preußen und Braunschweig-Lüneburg zu bewirken, war Leibniz von der Königin selbst mit einer Vollmacht ausgerüstet und nach Hannover gesendet worden (2. December 1701). Diese wolfenbüttler Frage, die bald und glücklich gelöst wurde, bildet ein zweites, ziemlich ausgedehntes Thema in der Correspondenz der Königin mit Leibniz.[4]

Die Königin hatte keinen Sinn für die glänzenden Hoffeste und prachtvollen Feierlichkeiten, welche der König liebte, und sie war überhaupt

[1] Leibnizens Gesammelte Werke (Pertz). 1. Folge. Geschichte, Bd. I. Vorrede. S. XIV. Vgl. Werke (Klopp). Bd. X. S. 218 flgd. — [2] S. oben Cap. XIII. S. 217—223. — [3] Leibniz à L'Électrice Sophie Charlotte, Lutzenbourg le 31 juillet 1700. Werke. X. S. 70—79. — [4] Ebendaselbst X. S. 86—130, 140—144.

allem Scheinwesen, wo es ihr immer begegnete, abgeneigt, da sie es völlig durchschaute, auch dem Stolz, der Verstellung und Heuchelei. Sie liebte die ländliche Sitte, eine Spazierfahrt in der freien Natur an sonnenhellen Tagen, das Lustwandeln in ihrem Garten zu Lützenburg, Musik und Gesang, die ihre Seele erquickten, die Lectüre ausgezeichneter, namentlich philosophischer Schriften, die sie durchdrang, und gesellige Abende, wo sie einen kleinen, gewählten Kreis um sich versammelte, der durch bedeutende, wie heitere Gespräche belebt wurde. Landluft und Einsamkeit thaten ihr wohl, denn sie war von zarter Gesundheit und fühlte sich oft angegriffen und leidend. Zu ihrem mütterlichen Erbtheil gehörte die Gabe des Scherzes, der leichte Humor, die muntere Geistesfrische, welche die Kurfürstin Sophie bis in ihr Greisenalter begleitet und vor aller Verdüsterung bewahrt haben. Die prachtvollen Krönungsfeierlichkeiten in Königsberg seien ihr lästig gewesen, und sie habe später einmal zu Leibniz gesagt, daß die philosophischen Gespräche in ihrem Landhause zu Lützenburg mehr nach ihrem Geschmacke wären. Noch auf ihrem Sterbebette, wie ihr Enkel Friedrich der Große erzählt, habe sie gescherzt, daß sie ihrem Gemahl die Gelegenheit zu einem prachtvollen Leichenbegängniß verschaffe. Solche Empfindungen sehen ihr ganz ähnlich, sie vermochte nicht sich zu verstellen und sagte offen, was sie empfand. Sie war, wie Ranke sich ausdrückt, stolz, unverstellt und voll Anmuth.[1]

Wenn wir uns diese Züge, die Sophie Charlotte in sich vereinigte, vorstellen, so haben wir den Eindruck einer dichterischen Erscheinung, einzig in ihrer Art und unvergleichlich auf einem Throne. Wenn wir in den Schöpfungen der Dichter uns nach einem Charakter umsehen, der ihr gleicht, so erinnern uns einige ihrer Grundzüge an die Prinzessin im Tasso, nur daß ihrem Hofe der Dichter gefehlt und Goethe nicht an die erste Königin von Preußen gedacht hat.

Die Conversation war ihre Stärke; sie verstand ebenso gut zu hören, wie zu sprechen, ebenso treffend Einwürfe zu machen, wie Fragen zu stellen. Besonders interessirte sie das religiöse Gespräch, die theologische Controverse, weshalb sie zu ihren Abendunterhaltungen bisweilen den Pater Vota und die französischen Prediger Jaquelot, Lenfant und Beausobre zusammen einlud und ihre Streitfragen erörtern ließ. Eines Abends im März 1703 wurde der Streit sehr heftig. Jaquelot äußerte, daß die

[1] Neun Bücher preußischer Geschichte. Bd. I. S. 123.

Anwesenheit des Petrus in Rom wohl ebenso fabelhaft sei, wie die Existenz der Päpstin Johanna; dann bestritt Lenfant die Autorität der Concile und meinte, daß selbst das von Nicäa aus unwissenden Leuten bestanden habe. Da aber brach Vota los und wurde in seiner Erwiderung so heftig, daß er nachher für nöthig fand, bei der Königin, die ihn gern sah und sprechen hörte, sich brieflich zu entschuldigen. Sie hat die Scene Leibnizen, welcher nicht zugegen war, erzählt, und dieser spricht davon in einem Briefe an die Kurfürstin.[1] Aber das Interesse, welches Sophie Charlotte an den religiösen Fragen und Gesprächen nahm, betraf in der Hauptsache nicht die kirchlichen und theologischen Streitfragen, sondern war tiefer gegründet, es stammte aus ihrem nach Wahrheit suchenden Geist, der in den höchsten Fragen klar sein, den verborgenen Gang der Weltordnung enthüllt, den Ursprung und Endzweck der Dinge erkannt sehen wollte. Als sie mit zwanzig Jahren Kurfürstin von Brandenburg wurde, erfolgte noch in demselben Jahre die englische Revolution, aus welcher die Epoche Wilhelms III. und der religiösen Toleranz, in der englischen Philosophie die Epoche Lockes und der Deisten hervorging, während gleichzeitig in der französischen Philosophie Pierre Bayle erschien. Dort wurde das Zeitalter der englischen, hier das der französischen Aufklärung begründet. Es war die Epoche, in der Voltaire geboren wurde, und aus welcher nach einem Menschenalter die seinige, welche Locke und Bayle in sich vereinigte, hervorging.

Locke hatte im Jahre 1695 seine Schrift über die Vernunftmäßigkeit des Christenthums veröffentlicht, worin er die Uebereinstimmung des biblischen Christenthums mit der Vernunft dargethan haben wollte. Schon im nächsten Jahre folgte John Toland mit seinem Buche „Das Christenthum ohne Geheimnisse", womit er die Reihe der sogenannten Freidenker und Deisten eröffnete, die den Offenbarungsglauben Stück für Stück auflösten und das Christenthum nach Abzug der Mysterien, der Weissagungen und Wunder zuletzt der natürlichen Religion gleich setzten, welche so alt sei, wie die Schöpfung selbst.[2]

Gleichzeitig mit jenem Buche Tolands, welches das irische Parlament vom Henker verbrennen ließ (1697) und die Hochkirchlichen verdammten, erschien zur Aufklärung der Welt und zur Berichtigung ihrer Irrthümer Bayles kritisches und historisches Wörterbuch, das an Gelehrsamkeit,

[1] Werke. IX. S. 17. — [2] Vgl. mein Werk: Francis Bacon und seine Nachfolger. 2. Aufl. (Leipzig 1875.) Buch III. Cap. X. S. 668–674.

Scharfsinn und Kenntnißreichthum die gesammte Zeitlitteratur überragte und trotz seinen zwei Folianten so viel verbreitet, so eifrig gelesen wurde, daß schon nach fünf Jahren eine neue, sehr vermehrte Ausgabe erschien. Bayles Absicht und Werk war eine kritische Beleuchtung des durchgängigen Widerstreits zwischen der menschlichen Vernunft und der göttlichen Offenbarung, wie sie greller nie zuvor stattgefunden hat. Die Erlösung setze die Schuld von seiten des Menschen und die Herrschaft der Sünde in der Welt voraus, da sie ja in der Schuldtilgung bestehe. Wenn nun Gott das Böse in der Welt vorhergesehen und gewollt habe: wo bleibe seine Güte? Wenn er es nicht vorhergesehen: wo bleibe seine Allwissenheit? Wenn er es zwar vorhergesehen, aber nicht gewollt, sondern nur nicht gehindert, und bloß zugelassen habe, so muß man fragen: ob er es zu hindern nicht gewillt oder nicht mächtig genug war? Im ersten Fall wo bleibt seine Güte? Im zweiten wo bleibt seine Allmacht? Hat aber Gott das Böse in der Welt gewollt, so hat es der Mensch nicht verschuldet, und wird er dennoch dafür gestraft: wo bleibt die Gerechtigkeit Gottes? Aus der Vernunftwidrigkeit der Glaubenssätze folgerte Bayle aber nicht, daß dieselben zu verwerfen, sondern vielmehr daß sie blind zu bejahen und zu glauben seien. Er wollte aus dem einleuchtenden Widerstreit zwischen Vernunft und Glauben die Unmöglichkeit nicht des Glaubens, sondern der Glaubenserkenntniß, das Unvermögen der menschlichen Vernunft zur Auflösung der religiösen Fragen und zur Erklärung der göttlichen Dinge überhaupt bewiesen haben. Er endete mit dem credo quia absurdum, freilich nicht aus gläubiger Ueberzeugung. Er war der größte skeptische Denker des Zeitalters, der die dogmatischen Philosophen, insbesondere die Metaphysiker bekämpfte, unter diesen auch Leibniz.

Noch bevor Sophie Charlotte mit dem letzteren zu verkehreen begann, hatte sie, wie ihre Mutter, schon die Schriften Bayles mit dem größten Interesse gelesen. Beide Fürstinnen hatten auf ihrer niederländischen Reise im October 1700 Bayles persönliche Bekanntschaft in Rotterdam zu machen gewünscht und sie im Haag, wohin er ihnen nachgereist war, auch gemacht und sich stundenlang mit ihm unterhalten. Die neue Ausgabe des Dictionnaire fiel in die Zeit, wo Leibniz der willkommenste Gast der Königin in Lützenburg war. Hier wurden nun die Schriften Bayles gemeinschaftlich gelesen und die große Frage der Uebereinstimmung zwischen Vernunft und Glauben, welche Bayle widerlegt haben, Leibniz dagegen beweisen wollte, immer von neuem

erörtert. Der Kern der Frage betraf die Existenz des Uebels und der Sünde in der Welt, die mit Gottes Güte und Weisheit (Gerechtigkeit) nach Bayle völlig unverträglich, nach Leibniz dagegen völlig vereinbar sein sollte. Dieser trug sich schon seit Jahren mit dem Gedanken der Theodicee, welche auch die Frage der Prädestination in sich schloß und in ihrer Ausführung zur Begründung der Union zwischen den Lutheranern und Calvinisten beitragen sollte, wie einst das «Systema theologicum» zur Begründung der Reunion zwischen der römisch-katholischen und protestantischen Kirche.[1]

Oft wünschte die Königin, was ihr Leibniz gesprächsweise auseinandergesetzt hatte, lesen zu können, um es genauer zu durchdenken. Aus den Unterredungen gingen Aufsätze hervor, welche die Hauptpunkte der Frage, die Haupteinwürfe Bayles betrafen und daher von dem Willen Gottes, der Freiheit des Menschen und dem Ursprunge des Uebels handelten. Fünf Jahre nach dem Tode der Königin hat Leibniz diese Aufsätze, die er Versuche nannte, gesammelt, zu einem Ganzen verbunden und unter dem Namen der Theodicee in französischer Sprache veröffentlicht (1710). Das berühmte Werk, welches ein Lesebuch der ganzen gebildeten Welt wurde, ist stückweise entstanden, «par lambeaux», wie sich der Verfasser selbst in einem Brief an Thomas Burnet ausdrückte.

Auch Lockes Hauptwerk, den Versuch über den menschlichen Verstand, hatte Leibniz der Königin mitgetheilt und sich im Stillen mit der Widerlegung desselben beschäftigt. In einem Briefe vom 25. April 1704 heißt es am Schluß: „Ich habe meine Bemerkungen über das Werk Lockes, die ich in verlorenen Stunden zu Herrenhausen oder unterwegs auf der Reise gemacht, fast vollendet, doch muß ich sie noch ins Reine schreiben. Vieles von dem, was er nur oberflächlich behandelt, glaube ich erläutert zu haben. Möchten Ihre Majestät diese Bemerkungen eines Tages Ihrer Beurtheilung würdigen.“[2] So sind Charlottenburg und Herrenhausen auch in der Geschichte der deutschen Philosophie erinnerungsreiche Orte, jenes durch Leibnizens Theodicee, dieses durch seine Neuen Versuche.

Unter den freiwilligen Begleitern des englischen Kronbotschafters (Lord Macclesfield), der im August 1701 die Successionsacte nach Hannover brachte, befand sich John Toland, der Schüler Lockes und durch sein Buch „Das Christenthum ohne Geheimnisse“ der Chorführer des englischen Deismus, aus politischen Gründen ein abgesagter Feind

[1] S. oben Cap. XI. S. 185 flgd. — [2] Werke. X. S. 230.

der Stuarts und ein eifriger Anhänger der hannoverischen Thronfolge, die er in Wort und Schrift vertheidigte. Schon deshalb wurde er von der Kurfürstin Sophie, die sich auch wegen seiner religiösen Ansichten für ihn interessirte, gut aufgenommen und noch günstiger von der Königin Sophie Charlotte, an deren Hof er sich von Hannover begab, nachdem er hier bereits Leibnizens Bekanntschaft gemacht hatte. Sein Aufenthalt am Hofe zu Hannover hatte bei den Hochkirchlichen in England so viel Aufsehen und Aerger erregt, daß er dadurch auch der Kurfürstin, die mit den Stimmungen in England rechnen mußte, verleidet wurde. Es ist viel davon in ihrem Briefwechsel mit Leibniz die Rede. Als er im Sommer des nächsten Jahres wiederkommen wollte, ließ die Kurfürstin, die auch von seinem Geist und Charakter keine hohe Meinung gefaßt hatte, ihn wissen, daß sein Besuch in Hannover aus politischen Rücksichten unterbleiben möge. Er ging nach Berlin, wo die Königin trotz allen Gegenvorstellungen, die man ihr machte, es sich nicht nehmen ließ, ihn wie das erste mal gastlich in Lützenburg zu empfangen und nach ihrem Gefallen mit dem englischen Freidenker zu verkehren. Hier traf er auch die Kurfürstin Sophie.[1] Von dem Bilde der Königin erfüllt, hat Toland nach der Rückkehr seinen Aufenthalt in Hannover und Berlin geschildert und seine „Briefe an Serena" geschrieben, unter welchem Namen Sophie Charlotte gemeint war. Die beiden letzten dieser fünf Briefe richten sich an einen holländischen Anhänger Spinozas und sind nicht mehr deistisch gesinnt, sondern nach Tolands eigener, von ihm selbst erfundener Bezeichnung „pantheistisch" und zwar in der materialistischen Fassung, nach welcher die Welt in nichts anderem besteht, als in einem unaufhörlichen Stoffwechsel.[2]

Während seines zweiten Aufenthaltes in Berlin hatte ihm die Königin eine Rolle zugetheilt, die in ihren philosophischen Briefwechsel mit Leibniz eingriff. Toland war der Schüler, Leibniz der Gegner Lockes. Nun gefiel es der Königin, beide Standpunkte gleichsam zu confrontiren. Es handelte sich um die Beantwortung zweier Fragen, die bei ihrer jüngsten Anwesenheit in Hannover gesprächsweise angeregt worden waren: ob in unseren Ideen etwas enthalten sei, das nicht von den Sinnen herrühre, und ob es in den Körpern etwas Immaterielles

---

[1] Werke. Bd. VIII. S. 356—359. — [2] Leibniz schreibt der Königin den 25. April 1704: „Ein Engländer sagt mir, daß Toland Briefe gegen die Lehre Spinozas veröffentliche. Der junge Mann hat einen oder zwei mitgebracht, denen andere folgen sollen." Werke. X. S. 229.

gebe? Es handelte sich mit anderen Worten um das Verhältniß zwischen unserer denkenden und sinnlichen Natur, zwischen Geist und Körper, zwischen den immateriellen und materiellen Wesen. Die Frage betraf den Angelpunkt der Philosophie, insbesondere den der neuen Lehre, die von Leibniz ausging. Dieser hatte für die Königin eine Abhandlung geschrieben und ihr in Berlin überreicht, worin seine Ansicht von dem Ursprung der Ideen und der Kraft der Körper ausgesprochen war. Die Königin ließ nun von Toland eine Entgegnung, von Leibniz eine Erwiderung aufsetzen und veranlaßte einen philosophischen Schriftwechsel beider, der durch ihre Hand ging und unmittelbar an sie gerichtet war. Indessen ist hier nicht der Ort, auf diese Controverse näher einzugehen, da wir unserer eigenen Darstellung der leibnizischen Lehre nicht vorgreifen und einzelne Theile derselben außerhalb ihres Zusammenhanges behandeln dürfen.[1]

Bald nachher wurde Leibniz von einer englischen Dame veranlaßt, ihr die Grundzüge seiner Lehre darzuthun und zu erläutern, was in zwei gelungenen und wohlgelaunten Briefen geschah, welche er der Königin mittheilte. Lady Masham, die Tochter des Philosophen Cudworth, der vor fünfundzwanzig Jahren sein Buch über das wahre intellectuelle Weltsystem veröffentlicht hatte, die Freundin Lockes, der seine letzten Jahre in ihrem Hause zubrachte, hatte ihm das Werk ihres Vaters gesendet und zugleich von ihm selbst Aufschlüsse über seine eigene Lehre gewünscht, von der sie einiges in P. Bayle und im journal des savants gelesen hatte. Es handelte sich namentlich um „die Hypothese der vorherbestimmten Harmonie". Leibniz charakterisirte ihr kurz und treffend die Grundanschauung seiner Lehre und ihre beiden Principien der Einheit und Verschiedenheit, wonach alle Dinge im Grunde ihres Wesens eines (uniform), in den Graden ihrer Perfection dagegen unendlich verschieden seien: eben darin bestehe ihre völlige Uebereinstimmung, welche er präformirte oder vorher bestimmte Harmonie nenne, wodurch er auch das Verhältniß zwischen Seele und Körper erkläre. Die Lady machte den Einwand, daß diese Ansicht nach seiner eigenen Bezeichnung nur eine Hypothese sei, nur eine mögliche. Leibniz erwiderte: allerdings! aber da die anderen weniger möglich wären, so sei die seinige wahrscheinlich, und da die anderen, wie die der Wechselwirkung und der Gelegenheitsursachen, sich auf fortwährende Wunder stützten, während

[1] Ebendaselbst X. S. 147—167, S. 167—177, S. 178—188.

die seinige auf einer natürlichen Welteinrichtung beruhe, so sei die letztere gewiß und beweisbar.[1]

Er schreibt der Königin scherzend, indem er ihr diese Erörterungen mittheilt, daß seine Philosophie, wie das italienische Theater, zwei Sprichworte zu ihrer Richtschnur habe, denn er sage mit dem Harlekin als Kaiser des Mondes: «tout comme chez nous» und mit Tasso: «che per variare natura è bella».[2]

Die Königin hatte für alle philosophischen Ideen und deren Begründung ein sehr unbefangenes, leichtes und feines Verständniß, wodurch sie auch schnell und sicher die Stelle erkannte, wo die Erklärungen der Philosophen ins Stocken geriethen, und, wie sich Leibniz in einem seiner Briefe einmal über Lucrez ausdrückte, ihr Latein zu Ende ging.[3] Mit einer unwillkürlichen Sympathie und Billigung ergriff sie jede scharfe, auf die Erfahrung und den natürlichen Verstand gestützte Widerlegung angesehener und autorisirter Lehrmeinungen, wie es die Gründe waren, welche Bayle wider die Uebereinstimmung zwischen Glauben und Vernunft, Locke wider Descartes und die Lehre von den angeborenen Ideen ins Feld führte. Aber sie ließ sich nicht verblenden. Je einleuchtender ihr diese Gründe erschienen, um so begieriger war sie jetzt, Leibnizens Gegengründe zu hören. Doch vermochte auch er nicht immer ihren ernsten und eifrigen Fragen Genüge zu leisten. Die leichte und spielende Art seiner Belehrung, womit er oft die Schwierigkeiten der Sache mehr verbarg als darlegte und durchdrang, konnte wohl ihren Mißmuth erregen, so daß sie einmal ihrer Freundin schrieb: „Hier ist ein Brief von Leibniz! Ich liebe diesen Mann, aber ich bin geneigt, mich darüber zu ärgern, daß er meinen Fähigkeiten mißtraut und Gegenstände, die mich so ernsthaft beschäftigen, so oberflächlich mit mir treibt.“ Leibniz hatte in seinem Briefe auch von dem Unendlichkleinen gesprochen. Daran knüpft die Königin die scherzende Bemerkung, indem sie den Größen die Menschen, insbesondere die Geschöpfe des Hofes substituirt: „Wer, meine Theure, ist besser als ich in diesen Wesen bewandert, den unendlich kleinen!“ Daß Leibniz die menschlichen Leidenschaften und Affecte, wie Hochmuth und Stolz, als confuse Vorstellungen nahm und beurtheilte, fand die Königin in einem anderen

[1] Leibniz à Mylady Masham, mars 1704. Copie de la seconde réponse à Mylady Masham, le 30 juin 1704. Ebendas. S. 232—237, S. 249—257. — [2] Leibniz à la reine Sophie Charlotte. Hann. le 8 mai 1704. Ebendas. S. 237—245. — [3] Ebendas. S. 178.

Briefe an die Pöllnitz vortrefflich und rief halb schwermüthig aus: „Großer Leibniz! was sagst du darüber für herrliche Wahrheiten! Du gefällst, du überzeugst, aber du besserst nicht."

Wenn es sich aber um die letzten Fragen handelte, um den Ursprung der Welt aus Gott, die Entstehung des Seins aus dem Nichts, der Raumwelt aus der Ideenwelt, reichte die Wißbegierde der Königin viel weiter als die Antworten des Philosophen, welcher, wie Friedrich der Große erzählt, ihr bekennen mußte: „Es ist nicht möglich, Sie zufrieden zu stellen; Sie wollen das Warum des Warum wissen".[1] Sterbend gedachte sie noch dieser Unterredungen und ihrer Fragen: „Ich gehe jetzt, meine Neugierde zu befriedigen über die Urgründe der Dinge, die mir Leibniz nie hat erklären können, über den Raum, das Unendliche, das Sein und das Nichts".[2]

Mit dem Gedanken des Todes war sie vertraut, und er hatte für sie nichts düsteres. „Ich bin darüber ruhig", schrieb sie in einem ihrer anmuthigsten Briefe an Leibniz, „denn ich bin gewiß, daß ich die Zukunft weniger zu fürchten brauche als die Gegenwart. Mit meinem Körper bin ich den Leiden unterworfen, wie ich aus Erfahrung weiß, und ich kann mir den künftigen Seelenzustand nicht so traurig vorstellen, wie uns gewisse Leute glauben machen wollen. Auch hat die Angst vor dem Teufel mir noch keine Furcht vor dem Tode eingeflößt. Sie wissen längst, was an dieser Vorstellung wahres ist, und wir wollen uns heiter über einen Gegenstand unterreden, welchen nur ein Mann, wie Sie, der die Dinge zu ergründen weiß, nicht ernsthaft nimmt. Genug des Galimatisirens! Was aber nicht zum Galimatisiren gehört, ist meine Hochschätzung Ihrer Verdienste. Beschleunigen Sie Ihre Ankunft aus Barmherzigkeit mit der Pöllnitz, die jetzt Mathematik studirt und den Kopf darüber verlieren wird, wenn Sie ihr nicht zu Hülfe kommen. Was mich betrifft, so begnüge ich mich mit dem Anblick der Figuren und Zahlen, die ich nicht zu lesen verstehe, denn alle diese Dinge sind für mich griechisch. Nur von der Einheit habe ich — Dank Ihrer Sorgfalt — eine kleine Idee." Mutter und Tochter verhielten sich in diesem Punkte gerade entgegengesetzt, denn die Kurfürstin Sophie fand die Vielheit einleuchtender als die Einheit.[3]

---

[1] Guhrauer: Leibniz, Th. II. S. 248 flgd. — [2] Ebendaselbst II. S. 258. Vgl. oben Cap. VIII. S. 128. — [3] Werke, X. S. 137 (der Brief ist undatirt und stammt aus den ersten Monaten des Jahres 1700). Vgl. oben S. 251.

Die Trauer, welche der frühe und unerwartete Tod der Königin hervorrief, war tief und allgemein. Aber niemand hatte in ihr einen solchen Schatz persönlicher Freundschaft, verständnißvoller Zuneigung, herzlichen Vertrauens verloren, wie Leibniz, der nicht bloß mit der Welt den Verlust einer so seltenen, durch ihre Seelengröße erhabenen Fürstin betrauerte, sondern allen Grund hatte, sich persönlich verlassen und wie verwaist zu fühlen. Die ihn kannten, fühlten es mit ihm. Am Tage nach dem Tode der Königin schrieb er dem Baron Goertz: „Alle Welt bekennt, daß unter den Privatpersonen ich zu denen gehöre, die am meisten verlieren. Dies bezeugen mir selbst die fremden Gesandten." Sein erster Brief an die Pöllnitz, die bei dem Tode der Königin zugegen war, beginnt mit den Worten: „Ich beurtheile Ihre Gefühle nach den meinigen. Ich weine nicht, ich beklage mich nicht, ich kann mich selbst nicht finden. Der Verlust der Königin erscheint mir wie ein Traum, aber wenn ich aus meiner Betäubung erwache, finde ich ihn nur zu wahr." „Nicht durch finsteren Gram werden Sie das Andenken einer der vollkommensten Fürstinnen dieser Welt in Ehren halten; wir werden es können, indem wir ihrem Vorbilde nachstreben, und die vernünftige Welt wird darin mit uns sein." Von denselben Empfindungen sind die wenigen Zeilen erfüllt, die er den 4. März 1705 dem General von der Schulenburg sendet: „Obgleich meine Vernunft mir sagt, daß alles Jammern umsonst ist, und man das Andenken der Königin ehren soll, statt sie zu beklagen, so führt mir meine Einbildungskraft immer wieder diese Fürstin mit ihren Vollkommenheiten vor Augen und sagt mir, daß sie uns entrissen sind, und daß ich eine der größten Glückseligkeiten verloren habe, die ich mir nach menschlicher Berechnung für mein ganzes Leben versprechen durfte."[1]

Einige Monate später schrieb er (in lateinischer Sprache) dem Theologen Wilhelm Wotton in Cambridge: „Mein gewohnter Briefwechsel mit Ihnen und anderen Freunden hat durch den Tod der Königin von Preußen eine gewaltige Störung erlitten. Sie war mir über alles Hoffen und Erwarten zugethan und wünschte oft meine Gesellschaft; so hatte ich häufig den Genuß, mich mit dieser großen Fürstin zu unterreden, der talentvollsten und leutseligsten, die es jemals gegeben. Gewöhnt an dieses köstliche Glück, wie ich war, habe ich nicht bloß das Gefühl der allgemeinen Trauer getheilt, sondern aus persönlicher Ur-

[1] Ebendas. X. S. 263, 264, 270.

sache den bittersten Schmerz empfunden. Als sie in Hannover starb, war ich in Berlin, wo niemand eine so traurige Nachricht erwartete. Um so schmerzlicher wurden wir erschüttert. Ich bin einer gefährlichen Krankheit nahe gewesen und habe mich kaum erholt. Unglaublich war in der Königin sowohl der Besitz höherer Einsichten, als der Drang sie zu erweitern, und sie berieth mit mir die Wege, wie sie ihre Wißbegierde immer mehr befriedigen könnte."[1]

In den „Personalien" der Königin, welche Leibniz abzufassen hatte, schildert er uns in schlichten, rührenden Worten ihre Gemüthsart. Sie hat niemand verächtlich gehalten, niemand hart angelassen, auch nicht wohl leiden können, wenn es von andern in ihrer Gegenwart geschehen; hingegen in Reden und Bezeigung sich so freundlich erwiesen, daß man nicht anders als von Verwunderung entzückt von ihr gegangen." „Die junge Prinzessin hat von Zorn wenig, von Rachgier nichts gewußt, ist nicht leicht zu erzürnen und doch leicht zu versöhnen gewesen, also daß man von ihr gesagt, sie habe der Tauben Art, so ohne Galle und Bitterkeit gefunden werden." „Unwahrheit, Falschheit und Verleumdung war ihr schon in der Kindheit zuwider; jedermann zu erfreuen und glücklich zu sehen, war ihres Herzens Freude, anderer Unglück ging ihr selbst zu Herzen."[2]

Auch in einem Gedicht, welches die Grundgedanken seiner Lehre, insbesondere der Theodicee enthielt, worüber Leibniz so oft mit seiner königlichen Freundin gesprochen hatte, suchte er ihr Andenken zu verherrlichen und sich mit der Vorstellung zu trösten, daß sie in einer höheren Geisterwelt fortlebe, ihres irdischen Daseins eingedenk:

Der Preußen Königin verläßt den Kreis der Erden,
Und diese Sonne wird nicht mehr gesehen werden;
Des hohen Sinnes Licht, der wahren Tugend Schein,
Der Schönheit heller Glanz soll nun erloschen sein.

Ein jeder Geist stellt vor den ganzen Bau der Dinge,
Als ob die Formung sich in einen Spiegel bringe,
Nach jedes Augenpunkt, verdunkelt oder klar.
Er ist ein Bild, wie er ein Zweck der Schöpfung war.

Soviel Weltbilde nun als Geister sind zu finden,
Die machen Gottes Reich, das seine Sätze binden,
Wo Weisheit mit der Macht im höchsten Grade steht,
Das giebt ein Regiment, da nichts verloren geht.

[1] Ebendaselbst X. Der Brief ist vom 10. Juli 1705. — [2] Ebendaselbst X. S. 273—284.

Die Seelen, die mit Gott in Einung können treten,
Die fähig ihr Verstand gemacht ihn anzubeten,
Die kleine Götter sind und ordnen was wie er,
Die bleiben seines Staats Mitglieder immer mehr.

Was ist die wahre Lieb', als daß man sein Ergötzen
In des Vollkommenheit, so man geliebt, muß setzen?
Weil Liebe dann in Gott die stärkste Probe thut,
Entsteht die größte Freud' auch aus dem höchsten Gut.[1]

Leibnizens Ideen sind im Laufe des 18. Jahrhunderts öfter versificirt und poetisch behandelt worden. Den ersten Versuch dieser Art, in Ausdruck und Versbildung noch unbeholfen genug, aber charakteristisch für den Zeitpunkt, hat Leibniz selbst in seinem Gedicht auf den Tod der Königin von Preußen gemacht. Wir haben deshalb von den zweiundzwanzig Strophen, woraus dieses dreifach merkwürdige Gedicht besteht, die obigen fünf aufgenommen.

In unseren Tagen sind die Gesetze der Vererbung erforscht worden, und man hat gefunden, daß die Forterbung großelterlicher Art und mütterlicher Geisteseigenschaften eine besondere Beachtung verdienen. Sophie Charlotte war die Großmutter Friedrichs II. Wenn wir uns vergegenwärtigen, mit welcher leidenschaftlichen Lust sich Friedrich dem Genuß wie der Ausübung der Musik, der Dichtung und Philosophie hingegeben und selbst Zeiten gehabt hat, wo er die Krone und Herrschergröße geringer schätzte als diese Befriedigungen der Phantasie und des Verstandes, so sind wir unwillkürlich an die Geistesart seiner Großmutter erinnert. Sie starb sieben Jahre vor der Geburt dieses Enkels, der ihrer öfter gedacht hat, als einer Fürstin, die mit allen Gaben der Natur eine vorzügliche Erziehung vereinigt und dem großen Leibniz ihre Freundschaft geschenkt habe.[2] Wenn sie auch nur annähernd das Alter ihrer Mutter erreicht hätte, so würde sie noch seine ersten siegreichen Kriege erlebt und als ein guter Genius, zwischen Sohn und Enkel gestellt, die Jugend Friedrichs beschützt haben.

3. Die Kurprinzessin Karoline, Prinzessin von Wales.

Als Leibniz gegen Ende August 1704 nach Lützenburg kam, wo er einige Monate als Gast der Königin verweilte, lernte er hier die junge Prinzessin Karoline von Ansbach kennen, deren Vater Markgraf Christian Ernst von Brandenburg-Ansbach das Jahr vorher im Feld-

[1] Ebendas. X. S. 291—295. — [2] Oeuvres de Frédéric le grand. T. XXI. (Corresp. T. VI.) p. 77 (Fr. à Voltaire. Ruppin le 6. juillet 1737).

zuge gegen Baiern gefallen war (27. März 1703) und seine siebzehnjährige Tochter unter dem Schutz und der Vormundschaft des Königs von Preußen zurückgelassen hatte. Sie kam den 29. August 1704 nach Lützenburg und blieb bis in den December. Bald hatte sich die liebenswürdige und kluge Prinzessin das Herz der Königin, zu der sie voll Bewunderung emporsah, das Wohlgefallen der Kurfürstin Sophie, wie Leibnizens dienstfertige und belehrende Freundschaft gewonnen.[1]

Der Kurfürst Johann Wilhelm von der Pfalz wünschte für seinen kaiserlichen Neffen, den Erzherzog Karl, der als König von Spanien Karl III. hieß, die Hand der Prinzessin von Ansbach und hatte zu ihrer Bekehrung seinen Beichtvater, den Jesuiten Orban gesendet. Karoline schwankte eine Zeit lang, bis zuletzt ihr lutherischer Glaube den Sieg davontrug; sie richtete an den Kurfürsten Johann Wilhelm eine ablehnende Danksagung, welche ihr Leibniz aufgesetzt hatte. Der Herzog Anton Ulrich pries damals in einem Briefe an den letzteren diese Ablehnung als eine lutherische Glaubensthat, die Prinzessin Karoline scherzte darüber und sah sich schon in einem neuen Romane Anton Ulrichs als Heroine figuriren.[2] Als aber einige Zeit nachher die Hand seiner Enkelin Elisabeth für den König von Spanien begehrt wurde, fand der Herzog diese Heirath weit besser als die lutherische Glaubenstreue und ließ nicht bloß seine Enkelin katholisch werden, sondern wurde es bekanntlich selbst aus lauter Vergnügen über die schöne Heirath.[3]

Die Kurfürstin Sophie wünschte die Hand der „lieben Prinzessin von Ansbach" für ihren Enkelsohn Georg August und schrieb schon den 21. October 1704 an ihre Nichte, die Raugräfin Luise: „Besser werden wir zu Hannover nichts bekommen." Wahrscheinlich hing mit dieser Absicht ihr Aufenthalt in Lützenburg und auch die Ablehnung der österreichischen Heirath von seiten Karolinens zusammen. Da nun Sohn und Enkel den Wunsch der Kurfürstin theilten, und die Prinzessin von Ansbach demselben geneigt war, so kam die hannoverische Heirath zu Stande, Karoline wurde schon im nächsten Jahre Kurprinzessin von Braunschweig-Lüneburg und neun Jahre später nach der Thronbesteigung Georgs I. Prinzessin von Wales.

[1] Werke. IX. S. 92 flgd. — [2] Ebendas. S. 108 flgd. S. 113 flgd. Vgl. Bd. IX. Einl. S. XXI. S. 107 flgd. — [3] Diese deutsch geschriebenen Briefchen der Kurfürstin enthalten zugleich eine sehr ergötzliche Schilderung der Bekehrungsverhandlungen zwischen dem Pater Orban und der Prinzessin Karoline.

Von Anfang an hat Karoline die englische Thronfolge des Hauses Hannover gewünscht und, soviel sie vermochte, die Uebersiedlung ihres Gemahls nach England und seinen Eintritt in das Oberhaus betrieben. Als dann unter Bolinkbroke die Aussichten immer trüber wurden, und das Gewitter sich zuletzt in den Blitzen entlud, welche die Königin Anna nach Hannover schleuderte, schrieb sie den 7. Juni 1714 einen sehr niedergeschlagenen Brief an Leibniz, welcher in der Behandlung der englischen Successionsfrage stets mit ihr einverstanden war und es auch vollkommen billigte, daß die Kurfürstin und der Kurprinz die an sie gerichteten Briefe der Königin Anna nach England senden wollten, um sie der Oeffentlichkeit zu überliefern. Einige Worte der Prinzessin in ihrem Briefe an Leibniz sind für die trübe und gedrückte Stimmung, welche damals in Hannover herrschte, sehr bezeichnend. „Mein einziger Trost ist der feste Glaube, daß Gott alles zu unserem Besten lenkt, und darin unterstützt mich Ihre Vorrede zur Theodicee. Niemals habe ich einen so heftigen, so unerträglichen Kummer gehabt. Ich fürchte für die Gesundheit des Kurprinzen, vielleicht für sein Leben."[1] Diese Furcht war umsonst, der Prinz blieb gesund, aber die Kurfürstin Sophie starb am folgenden Tage.

Alle Schwierigkeiten, welche die hannoverische Thronfolge zu bedrohen schienen, waren nach wenigen Wochen durch den Tod der Königin Anna aus dem Wege geräumt. Als Leibniz in den ersten Wochen des September 1714 nach Hannover zurückgekehrt war, konnte er der Prinzessin Karoline noch für kurze Zeit in Herrenhausen Gesellschaft leisten und mit ihr die Theodicee lesen. Vergeblich wünschte er dem neuen Könige von Großbritannien auf dem Fuße zu folgen, vergeblich die Prinzessin, die im November nach England ging, zu begleiten; sie durfte ihn nicht mitnehmen, da sie den Unwillen des Königs zu fürchten hatte. Sie that, was sie vermochte, um den König günstig zu stimmen, was aber nicht so weit gelang, daß Leibnizens Wünsche erfüllt wurden. Doch dies hängt mit dem Ungemach und den Kümmernissen seiner letzten Jahre in Hannover zusammen, wovon der nächste Abschnitt handeln soll.

Es gab etwas, das Leibnizens Berufung nach England und seiner Ernennung zum englischen Historiographen, die er leidenschaftlich wünschte, im Wege stand und den König auch bei dem besten Willen,

[1] Bd. XI. S. 417—419, S. 452 flgd., S. 455—457. Vgl. oben S. 257.

den dieser nicht hatte, hindern konnte, darauf einzugehen: dies war Newtons außerordentliches und wohlbegründetes Ansehen in England, der langjährige Streit zwischen Leibniz und ihm, dessen Anfänge schon ein Menschenalter zurücklagen, der sich immer mehr erbittert und zuletzt dahin geführt hatte, daß die königliche Societät der Wissenschaften in London die Sache untersuchte und im April 1712 wider Leibniz entschied. Die Parteinahme für Newton gegen Leibniz galt in England für eine Pflicht nationaler Gerechtigkeit, und bei dieser herrschenden Stimmung ließ sich für Leibniz schwer eine angesehene Stellung in England ausfindig machen; Georg I. mochte sich mit dem Ruhme schmeicheln, zwei Länder zu beherrschen, in deren einem ein Newton, in dem anderen ein Leibniz sein Unterthan war, aber die gleichzeitige Gegenwart beider in England würde ihm wahrscheinlich weniger zum Ruhme als zu großen Verlegenheiten gereicht haben.[1]

Leibniz selbst dagegen war weit entfernt, in dem Antagonismus Newtons gegen ihn ein Hinderniß seiner Berufung nach England zu erblicken; vielmehr machte er daraus gerade ein Hauptmotiv zur Begründung seiner Wünsche. Er schrieb der Prinzessin von Wales, daß er die Erfüllung dieser Wünsche für sich als eine persönliche Ehrensache, von seiten des Königs als eine nationale Ehrenpflicht gegen Hannover und Deutschland in Anspruch nehme. Das Verdienst einer mathematischen Erfindung, welche man ihm seit dreißig Jahren zuschreibe, sei ihm neuerdings in England unter dem Druck eines der hannoverischen Thronfolge feindseligen Ministeriums streitig gemacht worden, und er dürfe jetzt vom Könige wohl eine Ehrenrettung und Belohnung erwarten, die seinen Werth dem Newtons wenigstens gleichstelle.[2] Diese Auffassung seines Streites mit Newton, wonach die ihm ungünstige Stimmung und Entscheidung in England als eine politische Verfolgung erschien, die er als Hannoveraner zu erleiden habe, war nicht ganz zutreffend. Wäre sie es gewesen, so hätte Leibniz die Gleichstellung seiner Verdienste mit denen Newtons durch ein Gleichgewicht seiner Stellung und Belohnung in England doch nur als Engländer, der er nicht war, in Anspruch nehmen können.

Die Prinzessin Karoline sah wohl, daß auf diesem Wege nur die leidige Rivalität gefördert werde und nichts für Leibniz zu gewinnen sei; sie wünschte ihm zu nützen, den König günstig zu stimmen, seinen

[1] Vgl. oben Cap. VII. S. 107—111. — [2] Leibniz à la princesse de Galles. Hann. le 10 mai 1715. Werke, XI. S. 37 flgd.

Verdiensten Anerkennung, seiner Denkart Freunde in England zu erwerben, auch das Verhältniß zwischen ihm und Newton zu bessern und eine Aussöhnung anzubahnen. Sie war von einer dankbaren und aufrichtigen Bewunderung für die Theodicee erfüllt, die sie in ihrem Glauben bestärkt und ihre völlige Beistimmung gewonnen hatte, während die Lehren Lockes und Bayles sie abstießen. Der Bischof von Lincoln, in kurzem Erzbischof von Canterbury und als solcher der erste Geistliche Englands, theilte ihre Bewunderung und fand die Theodicee, je öfter er sie las, um so unvergleichlicher. Beide wünschten eifrig, das Werk in englischer Sprache verbreitet zu sehen und zu diesem Zweck eine vorzügliche Uebersetzung zu veranstalten, die nur ein Mann leisten konnte, der sich als theologischer Denker und philosophischer Schriftsteller bewährt hatte.[1]

Als der einzige, dazu berufene Mann erschien Samuel Clarke, der Vertheidiger der natürlichen Religion und der Uebereinstimmung der Vernunft und des Glaubens, seit 1709 Vorstand der Hofpfarre von St. James; er war zugleich ein vertrauter Freund Newtons, ein eifriger Anhänger seiner Lehre und der Uebersetzer seiner Optik in das Lateinische (1706). Es schien der Prinzessin von Wales angemessen und wünschenswerth, diese beiden Männer, Leibniz und Clarke, die ja wesentliche Berührungspunkte hatten, einander zu nähern und über ihre Meinungsverschiedenheiten einen philosophischen Schriftwechsel herbeizuführen, der durch ihre Hände ging, wie einst der Schriftwechsel zwischen Leibniz und Toland durch die der Königin von Preußen. Dieser denkwürdige Ideenaustausch fällt in Leibnizens letztes Lebensjahr (November 1715 bis November 1716). Wenn Clarke das letzte Wort behielt, durfte ein solcher Schluß nicht für ein Zeichen des Sieges gelten, denn seine fünfte Replik zu erwidern, wurde Leibniz durch den Tod verhindert.[2]

Er hatte die Verhandlungen mit einer kleinen Schrift eingeleitet, worin er die englische Zeitphilosophie in ihren beiden Hauptvertretern, Locke und Newton, angriff und ihnen den Vorwurf machte, daß sie die Grundlehren der natürlichen Religion zerstörten: jener durch seine sensualistische Erkenntnißlehre und die Ansichten von der Seele, dieser durch seine mathematische Naturphilosophie und die Ansichten von Gott.

[1] La princesse de Galles à Leibniz, St. James le 26 novembre 1715, le 10 janvier 1716. Werke. XI. S. 52 flgd., S. 71 flgd. — [2] R. Zimmermann: Samuel Clarkes Leben und Lehre (Wien 1870). Cap. II. VI.

Nach Locke sei die Seele „vielleicht materiell", nach Newton sei der Raum „gleichsam das Sensorium Gottes", welches sich zu Gott verhalte, wie das Gehirn zur Seele. Wie diese im Gehirn die Bilder der Dinge wahrnehme, so Gott im Raume die Dinge selbst. Aus Lockes Lehre folge die Körperlichkeit der Seele, aus Newtons Lehre die Gottes: aus beiden eine materialistisch gesinnte oder gerichtete Philosophie, welche die Grundbegriffe der natürlichen Religion von dem Wesen der Seele und der Gottheit untergrabe.

Da nun Clarke die Ansichten Lockes über die Seele ebenfalls verwarf und für Irrthümer erklärte, dagegen Newtons Grundsätze durchgängig festhielt und wider Leibniz und dessen Auffassung und Folgerungen vertheidigte, so wurden Newtons Lehren von Gott und Welt, von Raum und Zeit, von der Materie und dem Leeren die eigentlichen Themata der streitigen Fragen. Leibniz hatte besonders diejenigen Punkte ins Auge gefaßt, welche seiner Theodicee zuwiderliefen, deren Lehre theologische Autoritäten in England und die Meinung der Prinzessin selbst für sich hatte; sie erwähnte das Buch fast nie ohne das Beiwort «incomparable». Nach Leibniz bestand die Weltordnung in einer vorherbestimmten Harmonie, d. h. einer gesetzmäßigen Einrichtung, welche die Eingriffe und Einmischungen Gottes in den Naturlauf der Dinge unnöthig machte und darum von sich ausschloß, während nach Newton Gott zur Welt sich verhalten sollte, wie der Uhrmacher zu seinem Werke, das er von Zeit zu Zeit aufziehen, reinigen, ausbessern müsse. Nach Leibniz waren Raum und Zeit Ordnungen oder Verhältnisse der Dinge, woraus von selbst folgte, daß sie nie unerfüllt oder leer sein konnten; nach Newton dagegen sollten Raum und Zeit reale, für sich bestehende Wesenheiten sein, die den Charakter der ursprünglichen unermeßlichen Leere hatten und durch die Körper nur zum kleinsten Theile ausgefüllt wurden. Mit der Leere bestritt Leibniz auch das Grundgesetz der mechanischen Weltordnung, welches Newton entdeckt hatte: die wechselseitige Anziehung der Körper, die allgemeine Attraction, die ja den leeren Raum zu ihrer Voraussetzung hatte.

Hier genügt diese kurze Charakteristik der Streitpunkte, da die nähere Begründung der Ansichten unseres Philosophen in die Darstellung seiner Lehre gehört. Ein versöhnlicher Abschluß der Verhandlungen zwischen Leibniz und Clarke oder gar eine Einigung, wie die Prinzessin sie gewünscht hatte, war nicht zu erwarten; vielmehr läßt sich in ihrem Schriftwechsel ein zunehmender Grad polemischer Erregung und Bitter-

keit wahrnehmen. Newton stand hinter Clarke und kannte seine Entgegnungen, die wohl kein Wort enthielten, das nicht der Meister gebilligt hatte. Leibniz wußte, daß er unter den Augen der Prinzessin von Wales mit Newton kämpfte, dem größten, gefährlichsten und stolzesten seiner Gegner, und nun wurden auch seine Erwiderungen leidenschaftlicher gestimmt, so daß er über die Lehre von der absoluten Realität des Raums und der Zeit und vom Leeren zu wiederholten malen ausrief: „lauter Idole im baconischen Sinne des Wortes, lauter Chimären, nichts als oberflächliche Einbildungen!“ [1]

Selbst in die Zuschriften, womit er der Prinzessin seine Erwiderungen überreichte, mischte sich zuletzt der Ton einer eifersüchtigen und schmerzlichen Erregung, als ob sie nichts mehr von ihm und seiner Sache wissen wolle, da sie offen ihre Bewunderung für Newton, den sie bei sich empfing, ihre Freude über seine Farbenexperimente ausgesprochen und gelegentlich bemerkt hatte, daß sie fast für die Annahme des Leeren gewonnen worden sei. Die gute Prinzessin mußte gestehen, daß es unmöglich sei, auf dem Wege der Annäherung ihrer Ansichten eine Aussöhnung zwischen Newton und Leibniz herbeizuführen. Mit den eigentlichen Fragen selbst war sie viel zu wenig vertraut, um die Erbitterungen, welche der Prioritäts- und Plagiatsstreit auf beiden Seiten mit sich gebracht hatte, richtig schätzen und die Weite des wissenschaftlichen Abstandes zwischen den Grundanschauungen beider Männer ermessen zu können. Am Ende meinte sie, daß große Gelehrte sich zu ihren Ansichten verhielten, wie Frauen zu ihren Liebhabern: sie werden böse, wenn man sie nöthigen will, dieselben aufzugeben. Sie machte zu dem verlorenen Spiele eine scherzende Miene und schrieb an Leibniz: „Ich sehe mit wirklicher Niedergeschlagenheit, daß Männer von einer solchen wissenschaftlichen Größe, wie Sie und Newton, sich nicht versöhnen lassen. Die Welt würde unendlich viel gewinnen, wenn man es vermöchte, aber die großen Männer gleichen darin den Frauen, die auch heftig erzürnt werden, wenn sie ihre Liebhaber aufgeben sollen. So placire ich Sie, meine Herren, mit Ihrem Meinungsstreit!“ Sie nahm die Gegenstände des Streites, da sie ihr Gewicht nicht empfand, sehr leicht und redete mit sanftem Dilettantismus zur Versöhnung. „Ist es möglich,“ schrieb sie in ihrem nächsten Brief, „daß ein Mann von

[1] Werke. XI. Troisième écrit de Leibniz ou réponse à la seconde réplique de Clarke (le 25 février 1716). Nr. 2. — Quatrième écrit de Leibniz etc. Nr. 14. Werke. XI. S. 79. S. 106.

Ihrer wissenschaftlichen Bedeutung und Höhe sich durch solche Dinge aus der Ruhe bringen läßt? Wenn Sie oder der Ritter Newton nun auch dieselbe Erfindung zu gleicher Zeit oder der eine früher, der andere später gemacht haben, müssen Sie sich denn deshalb gegenseitig zerreißen? Sie sind beide die größten Männer unserer Zeit; lassen Sie Ihre ernsthaften Streitigkeiten fallen, beweisen Sie uns das Volle, der Ritter und Clarke mögen uns das Leere beweisen. Wir, die Gräfin Bückeburg, die Pöllnitz und ich, wollen Ihrem Streite beiwohnen und im Orginal vorstellen, was unsere Nachbaren durch Molière nur in der Copie kennen." [1]

Vielleicht rechnete die Prinzessin noch auf den besseren Erfolg einer persönlichen Annäherung; sie hoffte, daß Leibniz den König, der im Juli 1716 nach Deutschland ging, um seine kurfürstlichen Lande zu besuchen, in Pyrmont seine Gesundheit herzustellen und in der Göhrde nach alter Gewohnheit zu jagen, auf seiner Rückkehr nach England begleiten werde. [2] Auch diese Hoffnung blieb unerfüllt. Der König dachte nicht daran, Leibniz mit sich zu nehmen. Den 29. October schickte ihm Karoline noch die fünfte Schrift Clarkes, die unerwidert blieb, denn vierzehn Tage nach ihrem Empfange starb Leibniz. [3]

4. Elisabeth Charlotte, Herzogin von Orléans.

In seinem Briefwechsel mit der Kurfürstin Sophie wie mit der Prinzessin Karoline wird öfter von «Madame» geredet, worunter stets die Schwägerin Ludwigs XIV., die Gemahlin seines Bruders, Philipps I. Herzogs von Orléans zu verstehen ist: Elisabeth Charlotte, die Nichte

[1] Die Prinzessin meint die «femmes savantes». Vgl. ihre Briefe vom 24. April, 15. Mai und 26. Juni 1716. Werke. XI. S. 91, 93 und 115. — [2] Brief vom 26. September 1716. XI. S. 197. — [3] Die Correspondenz zwischen „Leibniz und Karoline, geb. Prinzessin von Ansbach, verm. Kurprinzessin von Braunschweig-Lüneburg, von Ende 1714 zugleich Prinzessin von Wales" hat O. Klopp im elften und letzten Bande seiner Gesammtausgabe veröffentlicht (Hannover 1884). Der Band enthält 70 Schriftstücke, von denen 32 Briefe die eigentliche Correspondenz ausmachen, zur Hälfte von Leibniz, zur Hälfte von der Prinzessin geschrieben; sie stammen aus den Jahren 1706—1716. Zehn weitere Briefe aus den Jahren 1704 bis 1714 (von denen Leibniz sechs geschrieben hat) finden sich im neunten Bande der Klopp'schen Ausgabe. Es ist wirklich nicht einzusehen, warum ein Theil der Briefe zwischen Leibniz und der Prinzessin Karoline eher zu der Correspondenz zwischen Leibniz und der Kurfürstin Sophie gerechnet worden ist, als zu der zwischen Leibniz und der Prinzessin Karoline, da doch ein Band für sich diesen Specialtitel führt!

der Kurfürstin Sophie, die Cousine der Königin Sophie Charlotte, die Tante der Prinzessin Karoline als der Gemahlin des Enkels der Kurfürstin. Unter dem Namen „Lise Lotte" ist diese Tochter des vortrefflichen Karl Ludwig von der Pfalz nicht bloß in der Geschichte ihres Heimathlandes, sondern in allen deutschen Kreisen, wo historische und vaterländische Erinnerungen gepflegt werden, in volksthümlichster Weise bekannt und beliebt. Ihre Abstammung hat dem Könige Ludwig XIV. zum Vorwande des sogenannten Orléans'schen Krieges gedient, eines der schrecklichsten, der unsere Länder eingeäschert hat. Sie selbst hatte diesen Krieg nicht verschuldet, sondern verwünscht und bejammert. Als sie neunzehnjährig Glauben und Heimath aufgab und die französische Heirath schloß (1671), um ihrem Vater und Vaterlande zu nützen, war sie „ein politisches Opferlamm" und wußte auch, daß sie es war. Ueber fünfzig Jahre hatte sie am französischen Hofe gelebt und ihre Heimath nicht wiedergesehen, ohne ihrer angeborenen deutschen, pfälzischen und fürstlichen Art in Gesinnung und Glaube, Sitte und Sprache abtrünnig zu werden. Ihre sittenlosen Umgebungen hat sie verachtet und durch ihre weiblichen Tugenden, ihre häusliche Beschränkung und ihre unnahbar fürstliche Haltung sich fernzuhalten gewußt. Sie war, wie Saint-Simon sie schildert, grundbeutsch in allen ihren Sitten und aufrichtig (fort allemande dans toutes ses moeurs et franche), wie denn auch ihr Briefwechsel mit Leibniz deutsch geführt wurde, während dieser mit den anderen Fürstinnen nur französisch correspondirte. Selbst dem Könige hat sie ein Gefühl von Hochachtung und Zuneigung eingeflößt. Sie ist die Stammmutter zweier Fürstengeschlechter geworden: der d'Orléans und der Habsburg-Lothringer. Ihre Urenkelin war die Kaiserin Maria Theresia, ihr Sohn seit dem Todestage Ludwigs XIV. (1. September 1715) bis zu der Mündigkeit seines Nachfolgers der Regent Frankreichs.

Mit ihren deutschen Verwandten, namentlich ihren Geschwistern aus der morganatischen Ehe des Vaters (Raugräfin Degenfeld), vor allem aber mit ihrer Tante Sophie von Hannover blieb sie im regsten brieflichen Verkehr; die Correspondenz beider füllt zweiundzwanzig Folianten. Die Prinzessin von Wales schrieb ihr alle Posttage die ausführlichsten Briefe, oft von acht bis neun Bogen. Nichts in der Welt ging ihr über «ma tante», die einst in den Tagen ihrer verlassenen Kindheit ihre Mutter und ihr Vorbild geworden war, und für welche sie lebenslänglich die zärtlichste Verehrung und Liebe bewahrt hat. Nach

dem Tode der Kurfürstin schrieb sie der Raugräfin Luise: „Was ich seitdem alle Tage leide, ist nicht auszusprechen. Es ist wohl das größte Unglück, so mir in dieser Welt hätte begegnen können. In dieser Welt ist Ihrer Liebden selig nichts zu vergleichen. Ich kann mich von diesem Unglück nicht wieder erholen. Ma tante war mein einziger Trost in allen Widerwärtigkeiten hier, sie machte mir mit ihren lustigen Briefen alles leicht, sie hat mir dadurch bisher das Leben erhalten."[1]

Sie wußte, wie sehr die Kurfürstin unseren Leibniz geschätzt hatte, und dies war für sie genug, ihn zu ehren. Sie kannte auch seine Denkart aus Briefen, welche Sophie ihr mitgetheilt hatte. „Aus allem, was ich vom Herrn Leibniz höre und sehe", schrieb sie der Kurfürstin (30. Juli 1705), „muß er gar großen Verstand haben und dadurch angenehm sein. Es ist rar, daß gelehrte Leute sauber sein und nicht stinken und raillerie verstehen."

Ihr früherer erster Almosenier, der Abbé St. Pierre, trug sich mit dem Plane eines ewigen Weltfriedens, der auf einer neuen Staatenordnung Europas und einem darauf gegründeten Amphiktyonengericht beruhen sollte. Darüber correspondirte er mit Leibniz und verfaßte ein Werk unter dem Titel: «Projet de la paix universelle», welches zu Utrecht in drei Bänden erschien (1713). Die Briefe zwischen ihm und Leibniz ließ die Herzogin von Orléans durch ihre Hand gehen, um sie richtig zu besorgen, nicht um sich mit ihrem Inhalte zu beschäftigen. „Solche Texte sind meinem schwachen Hirn zu hoch." Sie wußte recht gut, daß der Plan des Abbé eine Chimäre sei. „Man hat ihn schon mit ausgelacht", schrieb sie den 28. Juni 1711 an ihre Tante. Als sie hörte, daß Leibniz nach England reisen wolle, ließ sie ihm durch den Abbé schreiben (9. Juli 1715,) daß sein Besuch ihr Freude machen würde, zwar werde sie ihn nicht sehen können, ohne bei dem Gedanken an die selige Kurfürstin zu weinen, aber sie möchte doch über sie sehr gern mit ihm reden."

Nach dem Tode Ludwigs XIV. schrieb Leibniz zum ersten mal an die Herzogin, um ihr seine Condolenz und zu der Regentschaft ihres Sohnes seine Glückwünsche darzubringen. Die kurze, aber interessante Correspondenz, die nur aus elf Briefen besteht, von denen Leibniz die größere Hälfte geschrieben hat, reicht bis zum 5. November 1716, von welchem Tage die letzten Zeilen der Herzogin datirt sind.[2]

[1] Vgl. oben Cap. XIV. S. 252. — [2] Briefwechsel zwischen Leibniz und der Herzogin Elisabeth Charlotte von Orléans, herausg. von Ed. Bodemann. Zeitschrift des historischen Vereins für Niedersachsen. Jahrg. 1884. S. 1—66.

Es waren nicht philosophische und wissenschaftliche Dinge, die hier zur Sprache kamen, denn Elisabeth Charlotte wollte die «femmes savantes» nur belachen, aber selbst weder eine sein noch spielen. „Man kann nicht ungelehrter noch ingnoranter sein als ich bin, ob ich zwar täglich in mir selber suche mein Gemüth zu beruhigen." Auch die Erörterungen politischer Angelegenheiten und Fragen wies sie zurück. „Jagdsachen verstehe ich besser als die Politik, denn es ist lang mein Handwerk gewesen."[1]

Offenbar hatte Leibniz, als er nach dem Tode Ludwigs XIV. sich der Herzogin, der Mutter des Regenten, näherte, gewisse Absichten und Wünsche, die in den Zusammenhang seiner politischen und wissenschaftlichen Pläne paßten. Jetzt sei die Zeit des goldenen Friedens gekommen, dessen Erhaltung von dem Einverständniß zwischen dem deutschen Reiche, Frankreich und Großbritannien abhänge; er besitze das Vertrauen des Kaisers wie des Königs von England und sei, wie er der Herzogin zu erkennen gab, zu diplomatischen Aufträgen im Interesse des Friedens gern bereit. „Wenn ich noch so glücklich sein könnte, ein Zeuge von Dero und Dero Herrn Sohnes K. Hoheit Vergnügung zu sein und zwischen Dero und denen obgedachten Monarchen angenehme Botschaften auszurichten, würde ich darnach des Simeons Lied anstimmen."[2]

Eine zweite Absicht galt den Wissenschaften, die der König aus Ehrliebe gefördert habe, der Regent dagegen aus eigenem Verständniß und deshalb um so erfolgreicher zu fördern vermöge. Auch dafür stellte Leibniz seine Dienste zur Verfügung. Die Herzogin rieth ihm, sich mit seinen Plänen und Rathschlägen an ihren Sohn selbst zu wenden, der ihn sehr wohl kenne und schätze, da sein Ruhm in Frankreich bereits hoch gestiegen sei. Daß aber ihr Sohn, obwohl er gelehrter sei als der König, der es gar nicht gewesen, Größeres als dieser für die Wissenschaften leisten werde, bezweifelte die kluge Frau und gab unserem Philosophen eine sehr ergötzliche, echt pfälzische Antwort: „Ich fürchte auch, es wird meinem Sohn gehen, ohne Vergleichung, wie es mit den großen Fässern zu Heidelberg gangen: alle Kurfürsten, so nicht getrunken, haben sie gebauet, und die, so viel getrunken, haben keine gemacht. Der König war nicht gelehrt, hat doch alle Studien und Gelehrten floriren machen; mein Sohn aber, ob er zwar nicht ignorant ist, auch die Gelehrten liebt, wird Ihnen, wie ich fürchte, nicht favo=

---

[1] Ebendas. S. 28, S. 53. — [2] Ebendas. S. 19.

rabel sein können, weil alles in so großer Unordnung hier ist." Leibniz mußte über den treffenden Einfall lachen und schrieb der Herzogin, er bedaure nur, daß die Kurfürstin diese geistreiche Vergleichung nicht mehr lesen könne. Elisabeth Charlotte wies das Lob zurück. „Ich muß es gemacht haben, wie Monsieur Jourdain in der Komödie (der sehr verwundert war, Prosa gesprochen zu haben, ohne es zu wissen), denn ich erinnere mich nicht etwas geschrieben zu haben, so des geringsten Lobes würdig ist, oder ich müßte selber nicht wissen, was darin zu loben war. Was ich vom großen Faß gesagt, ist ein heidelbergischer Einfall.[1]" Leider mußte die Herzogin trotz aller mütterlichen Liebe befürchten, daß nicht bloß der Staat, sondern auch der Regent in Unordnung war, und sie schrieb darüber in ihrer aufrichtigen und drolligen Art an Leibniz: „Wenn er sein délassement d'esprit in Künsten suchen wollte und lieber der Gelehrten Mäntel als der Damen Nachtröcke sehen wollte, glaube ich, daß alles besser gehen sollte.[2]

In einem dritten Punkte, welchen Leibniz hervorhob und der Fürsorge der Herzogin empfahl, bedurfte es keiner Worte, um Elisabeth Charlotte zu rühren. Er bat für die französischen Protestanten, die um ihres Glaubens willen zu den Galeren verdammt waren. Wir wissen aus anderen gleichzeitigen Briefen der Herzogin, daß sie voller Mitgefühl und Eifer bestrebt war, jenen Unglücklichen zu helfen, noch ehe Leibniz seine Bitte aussprach. Auch fand sie bei ihrem Sohne williges Gehör, der aber selbst mit großen Schwierigkeiten zu kämpfen hatte. Es heißt, daß es ihrem Eifer gelungen sei, achtundsechzig Protestanten von den Galeren zu befreien. In Sachen des Glaubens dachte sie wie ihr Vater und ihre Tante Sophie. Die Gesinnung und Ausübung der christlichen Liebe galt ihr für die wahre Religion, die Ceremonien dagegen, der Cultus und die dogmatischen Bekenntnisse hielt sie für unwesentliche Dinge oder Schein. „So lange ich hier sehe, daß die Devoten zornig, ehrgeizig und habsüchtig sind, werde ich sie vor lauter Heuchler und Hypokriten halten und kann nicht glauben, daß sie Gott angenehmer sein mögen, als ich, die nicht so viel betet, aber meinen Nächsten kein Unrecht thue." So schrieb sie den 22. Dezember 1692 ihrer Tante, nachdem diese ihr eine Antwort von Leibniz in seinen damaligen Verhandlungen mit Pellisson mitgetheilt hatte.

[1] Ebendas. S. 21—23, S. 27 flgd. — [2] Ebendas. S. 41.

II. Leibnizens letzte Jahre in Hannover.

1. Georg I. und Bernstorff.

Wenn in dem Leben unseres Leibniz die fünf ersten Jahre seiner Stellung in Berlin, so lange Sophie Charlotte lebte, die glücklichsten gewesen sind, so sollten die beiden letzten Jahre in Hannover nach dem Tode der Kurfürstin und seiner Rückkehr von Wien die traurigsten sein. Abgesehen von der Prinzessin Karoline, die nach wenigen Wochen Hannover für immer verließ, gab es niemand in seiner Nähe, der seine Geistesgröße zu schätzen wußte und ihm wohlgesinnt war, am wenigsten die Personen, von denen er abhing. Leider war es **Georg I.** selbst, der jetzt, wo Leibniz die mächtige Freundin und Fürsprecherin verloren hatte, seine längst genährte Unzufriedenheit ihn mit aller Härte fühlen und eine Behandlung erfahren ließ, welche des Königs, von dem sie ausging, noch unwürdiger war, als des Mannes, der sie erlitt.

Es fehlte diesem Fürsten von Natur die Fähigkeit, sich eines Geistes, wie Leibniz war, zu erfreuen; er wußte wohl, daß sein Ruhm und seine Dienste ihm zum Vortheil gereichten, und wünschte beide zu nützen, aber er hatte dafür keine **sympathische** Anerkennung, wie sie selbst sein Vater im gewissen Sinne, seine Mutter in vollstem Maße und auch Anton Ulrich in seiner Art gehabt hatte. König Georg kannte zwischen sich und Leibniz kein anderes Verhältniß, als daß er der Herr, dieser der Diener und Hofgelehrte war: „unser geheimer Justizrath und Historiograph", der die Geschichte des Hauses Braunschweig zu schreiben seit vielen Jahren beauftragt und zu diesem Zwecke auf weite, langwierige und kostspielige Reisen gegangen war; er hatte nach seiner Rückkehr versprochen, binnen wenigen Jahren das Werk auszuführen, und nun waren über zwanzig Jahre vergangen, und noch hatte niemand etwas davon gesehen. Es war und blieb „das unsichtbare Buch". Inzwischen hatte Leibniz noch die Stellung in Berlin übernommen, woraus Jahre hindurch langwierige Abwesenheiten von Hannover gefolgt waren, er hatte öfter Reisen ohne Urlaub gemacht, wie im Dezember 1708 und 1712 nach Wien, er war von der letzten Reise noch nicht zurückgekehrt, als der König im September 1714 nach England ging; er hatte sich vom Kaiser zum Reichshofrath ernennen lassen und wäre am liebsten ganz in Wien geblieben; nach seiner endlichen Rückkehr reiste er noch im Spätherbst 1714 nach Sachsen, ohne die Bitte um Urlaub, ohne ein Wort der Anzeige, und während er

vom Könige die Pension und den Titel eines englischen Historiographen zu erhalten wünschte, stand er in Hannover fortwährend auf dem Sprunge nach Wien.

Man kann es dem Könige nicht verdenken, wenn er in allen diesen Beziehungen mit Leibniz unzufrieden war und sein Verhalten tadelnswerth fand, auch wenn er nicht bloß seinen hannoverischen Diener und Hofgelehrten in ihm gesehen hätte. Er glaubte nicht mehr, daß dieser sein Versprechen erfüllen und das Geschichtswerk ausführen werde, er hielt ihn für unzuverlässig, seine Versprechungen für leer, seine Versicherungen für falsch und war von Mißtrauen gegen Leibniz erfüllt, dem es mehr um Pensionen und Einfluß, als um Diensttreue und Pflichterfüllung zu thun sei. Während Leibniz trotz den nachdrücklichsten Mahnungen zur Rückkehr seinen letzten Aufenthalt in Wien von Monat zu Monat verlängerte, hatte Georg Ludwig eines Tages gesagt: „Er wird nicht eher wiederkommen, als bis ich König geworden bin." Leibniz erfuhr dieses aus dem Munde der Prinzessin Karoline und bemerkte, als er ihrem Gemahl seine Rückkehr meldete: „Hoffentlich hat Seine Majestät es lachend gesagt." Aber das Wort hatte doch einen zu scharfen Stachel, um spaßhaft gemeint zu sein.[1]

Schon im Juni 1705, nach dem Tode der Königin, erließ Kurfürst Georg Ludwig ein Schreiben an Leibniz, worin er ihn an die endliche Ausführung des historischen Werkes dringend mahnte und die Befürchtung aussprach, daß er unverrichteter Sache sterben könne. Dasselbe that gleichzeitig sein Oheim Georg Wilhelm von Celle. Als Leibniz im Herbste 1708 sich Urlaub nach Karlsbad für seine Gesundheit und nach München zu weiteren bibliothekarischen Forschungen für das Geschichtswerk erbat, wurde ihm zwar der Urlaub bewilligt, aber auch zugleich erklärt, daß er die Reise auf eigene Kosten zu machen habe; auch befahl der Kurfürst, daß ihm die Regierung den Termin seiner Rückkehr festsetze. Nun unterblieb die Reise nach München. Leibniz schrieb dem Geheimen Rath von Goertz: „Ich bin nicht in der Lage des Herzogs de la Feuillade, der dem Ruhme des Königs von Frankreich ein Denkmal auf eigene Kosten errichtet hat."[2]

[1] Leibniz au prince électoral George-Auguste, Hann. le 17 sept. 1714. Werke. XI. S. 10. — Vgl. oben Cap. XIII. S. 231—235. — [2] R. Doebner: Leibnizens Briefwechsel mit dem Minister v. Bernstorff u. s. f. (Hann. 1882), S. 24 flgd., S. 40 flgd. Derselbe: Nachträge zu Leibnizens Briefwechsel u. s. f. (Zeitschrift des historischen Vereins für Niedersachsen, Jahrg. 1884), S. 206—213.

Statt nach München ging er auf eigene Kosten und ohne Urlaub nach Wien, wodurch er den Kurfürsten wiederum erzürnte. Vier Jahre später erfolgte jene letzte Reise nach Wien und jener lange Aufenthalt daselbst, von dem er ungeachtet aller Befehle, die der Minister von Bernstorff im Auftrage seines Herrn ihm sendete, erst zurückkehrte, nachdem der Kurfürst von Hannover König von Großbritannien geworden: wir meinen post hoc, nicht propter hoc, wie der Kurfürst vorausgesagt hatte, der übrigens zur Verlängerung jenes Aufenthaltes das seinige beigetragen, denn er hatte Leibniz im April 1713 beauftragt, für die kaiserliche Anerkennung seiner Erbansprüche auf das Herzogthum Lauenburg thätig zu sein.[1] Diesen Auftrag hatte Leibniz mit allem Eifer erfüllt. Später wurde er an der Rückkehr erst durch die in Wien ausgebrochene Epidemie, dann durch seine eigenen gichtischen Zustände gehindert. Allerdings war der Hauptgrund, der ihn so lange festhielt, sein Wunsch nach einer Stellung in Wien und seine uns bekannten dortigen Aussichten. Man wußte in Hannover durch den Bericht des Gesandten von Huldenberg, daß der Kaiser entschlossen sei, Leibniz in seine Dienste zu nehmen, und gesagt habe: „Wir beide sind schon ganz bekannt mit einander und gar gute Freunde geworden."[2]

Um ihn zur Rückkehr zu nöthigen und für die lange Abwesenheit zu strafen, wurde sein Gehalt in Hannover vom Herbst 1713 bis Ende 1714 sistirt, die Rückzahlung wurde ihm zwar später bewilligt, aber verzögert, und es hat bis in den Juni 1716 gedauert, bevor die Rückstände getilgt waren. Auch mit dem Honorar für die «Scriptores» machte man ihm Schwierigkeiten, es betrug zwei Thaler für den Bogen, und er mußte wiederholt bitten und mahnen, um endlich die Summe von 564 Thalern zu erhalten.[3]

Die eigentlichen Demüthigungen begannen nach seiner Rückkehr von Wien. Wir wissen, wie lebhaft er die Berufung nach London und die Ernennung zum englischen Historiographen wünschte, auch kennen wir die Gründe dagegen, welche den König hindern mochten, jenen Wunsch zu erfüllen. Aber die Art und Weise, wie Leibniz zurückgewiesen wurde, war über alle maßen rücksichtslos. Der Minister von Bernstorff, das

[1] Ebendas. Nachträge, S. 227—233. — [2] Briefwechsel mit Bernstorff, S. 13, Briefe Bernstorffs an Leibniz vom 30. Jan. und 5. April 1713, vom 30. März 1714, S. 61, 65, 78. — Vgl. oben Cap. XIII. S. 241—249. — [3] Briefwechsel mit Bernstorff, S. 28—31, S. 47—50, S. 51. Die wiederholten Gesuche um Auszahlung sind aus den Jahren 1709 und 1710.

Werkzeug des Königs in seinem Verfahren gegen Leibniz, schrieb dem fast siebzigjährigen Manne, der einen Weltruhm verdiente und besaß: „Sie werden gut thun, in Hannover zu bleiben und ihre Arbeiten wieder aufzunehmen. Sie können Seiner Majestät auf keine bessere Art aufwarten und Ihre Abwesenheit während der jüngsten Vergangenheit gut machen, als wenn Sie dem Könige, sobald er nach Hannover kommen wird, einen guten Theil des längst erwarteten Werkes überreichen."[1]

Und nun wurde er an dieses Werk wie an eine Galere geschmiedet. Es half nichts, daß er staunenswerthe Früchte seines historischen Forschungsfleißes bereits zu Tage gefördert hatte, wie den «Codex», die «Mantissa» und die «Scriptores», daß der Plan des Geschichtswerkes selbst weit über den Rahmen einer fürstlichen Hausgeschichte hinausgewachsen und er seit Jahren auch mit der Ausarbeitung beschäftigt war: dies alles hatte in den Augen seiner Dränger kein Gewicht, sie wußten diese Leistungen nicht zu würdigen, sondern hielten seine Verpflichtung, die Geschichte vom Hause Braunschweig zu schreiben, fest in der Hand und präsentirten ihm diesen Schein, so oft er die hannoverische Einsperrung los sein wollte. Denn es war eine förmliche Einsperrung, welche König Georg durch einen Erlaß an die hannoverische Regierung vom 30. November 1714 über Leibniz verhängte. Er ließ ihm wegen jener kleinen Reise, die er nach seiner Rückkehr ohne Urlaub gemacht hatte, sein „mißfälliges Befremden" kundgeben und ihm vorhalten, daß er von dem, was er bereits 1691 feierlich versprochen, noch nichts geleistet habe; nunmehr möge er, „bis selbige Arbeit verfertiget, sich des Reisens und anderer Abhaltungen entschlagen".[2] Kurzgefagt: er sollte sich nicht von der Stelle rühren und wurde wie ein Knabe wegen langwieriger Faulheit getadelt und bestraft. Dies geschah dem großen, durch seine Jahre ehrwürdigen, wegen seiner Geistesthaten bewundernswerthen und bewunderten Leibniz, der dem Hause Hannover mit hingebender Treue gedient und zu dessen wachsender Größe durch Wort und Schrift auf das eifrigste mitgewirkt hatte. Vierzig Jahre lang! So lohnte einem solchen Manne ein solcher König. Wenn er gut gelaunt war, machte er sich über ihn lustig, wenn er es nicht war, machte er ihn schlecht; wenn er etwas zu rügen fand, ließ er ihn durch

[1] Brief vom 1. November 1714. Ebendas. S. 91. (In der Klopp'schen Ausgabe trägt dieser Brief das Datum des 1. Dezember. W. XI. S. 22.) — [2] Briefwechsel mit Bernstorff. S. 93. Vgl. Erlaß des Königs vom 1. Januar 1715, S. 104 flgd.

seine Räthe abkanzeln. Er wußte, daß Leibniz unausgesetzt arbeitete, und sagte zu der Prinzessin Karoline, die ihn für die Erhörung der Wünsche desselben günstig stimmen wollte, mit der Miene des Prüfers: „Er muß mir erst weisen, daß er Historien schreiben kann; ich höre, er ist fleißig."[1]

Der König gab geheimen Einflüsterungen und Berichten Gehör, die von übelgesinnten Personen ausgingen. Auf diesem Wege hatte er erfahren, daß Leibniz viel mit dem Prinzen Eugen correspondire und nächstens nach Wien abreisen werde. Auch darüber ließ er ihm eine offizielle Vorhaltung machen. Leibniz erklärte die Angabe für falsch, wie sie es auch in dieser Fassung war. Nun erfolgte ein Erlaß des Königs an die Regierung in Hannover, worin wörtlich gesagt wurde: „Weil derselbe (Leibniz) sich nun vermuthlich weiter entschuldigen wird, wie er schon gethan, daß er nicht willens gewesen, nach Wien wiederum zu reisen, so werdet Ihr, ob wir es schon besser wissen, ihm zu verstehen geben, wir wollten ihm gern solches zu gefallen glauben und ließen es uns gar lieb sein." So bezeichnete der König selbst in den Augen seiner Regierung Leibniz als einen Mann, dessen Worte keinen Glauben verdienten: er beurkundete dies durch einen königlichen Erlaß.[2]

Leibniz war von der Behandlung, welche ihm der König widerfahren ließ, auf das tiefste gekränkt und gab in seiner Antwort auf jenes Rescript, welches einer Einsperrung gleich kam, dieser Empfindung einen würdigen Ausdruck. Nie in seinem Leben habe ihn etwas schwerer und schmerzlicher betroffen; er hätte nie geglaubt, daß seine erste Zuschrift an den König nach dessen Thronbesteigung eine Apologie sein müsse. Nachdem er dem Hause Hannover so viele Jahre mit Eifer und Hingebung gedient, sehe er alle seine Mühen, Sorgen und Arbeiten unerkannt und verachtet; er habe den Ursprung des Hauses Braunschweig entdeckt und dessen Genealogie erst wissenschaftlich begründet, er habe große historische Werke ausgeführt und veröffentlicht und müsse sich jetzt sagen lassen, daß er gar nichts geleistet habe. Der Kurfürst Ernst August habe seine Verdienste anerkannt und ihm gelegentlich eine solche Beförderung zu Theil werden lassen, daß er leicht hätte Minister werden

[1] La princesse de Galles à Leibniz, St. James, le 13 sept. 1715. Werke XI. S. 46. — [2] Leibniz an Bernstorff, Hannover den 17. Januar 1712. Erklärung Leibnizens vom 13. Januar. Die Rescripte des Königs an die Regierung vom 31. Januar und 21. Februar 1716. Briefwechsel mit Bernstorff, S. 147—159.

können, wenn er gewollt hätte, aber er habe die Freiheit, wissenschaftlich arbeiten und reisen zu können, vorgezogen, welche man ihm auch gewährt und die zur Erhaltung seiner Gesundheit gedient habe. Nach dieser Erklärung fühlte sich der König doch bewogen, in dem nächsten Erlaß eine etwas einlenkende Sprache zu führen.[1]

Das Verfahren wider Leibniz war nicht bloß rücksichtslos, sondern grausam. Schon im Jahre 1705, nach jenen beiden an ihn ergangenen Mahnungen zur Beschleunigung des historischen Werkes, klagte er den Ministern, daß durch die sitzende Lebensart, durch das viele angestrengte Lesen und Schreiben seine Gesundheit und seine Augen gelitten hätten. Jetzt, nachdem er noch zehn Jahre älter geworden, verlangte man, daß er ohne die Erholungen der Reisen und Zerstreuungen in Hannover sitzen und fortarbeiten solle, bis das Werk fertig sei. Für diesen Fall hatte ihm der König bei seiner nächsten Anwesenheit in Hannover eine Belohnung in Aussicht gestellt, mit welcher, wie es in den Erlassen hieß, „er wohl vergnüget zu sein Ursache haben sollte".[2]

Wenn „die Endigung des Werkes", das Wort genau genommen, der Belohnung vorangehen sollte, so war diese, wie der König wußte, an eine unerfüllbare Bedingung geknüpft, und es hatte mit ihr gute Wege. Wir dürfen annehmen, daß man mit dem Theile, welchen Leibniz noch zu leisten versprochen hatte, zufrieden sein wollte. Der König selbst hatte den nächsten Besuch seiner deutschen Lande als den Zeitpunkt bezeichnet, wo die Belohnung zu hoffen sei. Ueber die Art derselben war nichts angedeutet, doch konnte darunter nur die Ernennung zum königlichen großbritannischen Historiographen verstanden werden. Bekanntlich wollte Leibniz seine Annalen von dem Beginne der

[1] Leibniz an den König Georg I. Hannover, 18. Dezember 1714. Vgl. Rescript des Königs vom 1. Januar 1715. Briefwechsel mit Bernstorff, S. 97—100, S. 104. — In dem angeführten Schreiben gedenkt Leibniz einer besonderen Beförderung, in Folge deren es vielleicht nur von ihm abgehangen hätte, Mitglied des geheimen Rathes zu werden (il m'a avancé de telle sorte, qu'il ne tenait peut-être qu'à moi de devenir un membre du conseil privé). Die Gelegenheit, bei welcher die Beförderung geschah, war die Vermählung des Herzogs Rainald von Modena mit Charlotte Felicitas, Tochter des Herzogs Johann Friedrich von Hannover, am 28. November 1695 (s. oben Cap. XII. S. 202). In dieser Vermählung vereinigten sich die Geschlechter der Este und der Welfen, deren gemeinsamen Ursprung Leibniz auf seiner italienischen Reise entdeckt hatte. Vielleicht war die Beförderung, welche ihm bei dieser Gelegenheit wurde, die Ertheilung des Adels. — [2] Erlasse vom 31. Januar und 21. Februar 1716. Briefwechsel mit Bernstorff, S. 154 und 159. Vergl. Nachträge dazu Zeitschrift u. s. f. S. 211 flgd.

Regierung Karls des Großen nur noch bis zum Tode Heinrichs II. führen (768—1024). So weit hatte er sich zuletzt das Ziel seiner Arbeit gesteckt und der König war genau davon unterrichtet, wie aus seinem Erlasse vom 21. Februar 1716 erhellt. Von diesen 256 Jahren mochte etwa noch der zehnte Theil fehlen, als im Juli 1716 Georg I. in Hannover eintraf.[1] Leibniz hatte Tag und Nacht gearbeitet, um sein Ziel zu erreichen, und man durfte sein Versprechen als erfüllt betrachten, wenn man die Gerechtigkeit nicht ganz nach dem Vorbilde Shylocks ausüben wollte. Nun war der König gekommen und mit ihm der Zeitpunkt der verheißenen Belohnung. Am Tage nach seiner Ankunft ließ er Leibniz zu Tisch einladen und hatte die Gnade, zu bemerken, daß er nicht so vergnügt aussehe wie sonst.[2] Der arme Leibniz hatte wirklich nicht „Ursache wohl vergnügt zu sein", denn von einer Belohnung war keine Rede. In Pyrmont, wo er sich ein paar Wochen der Erholung gönnte, sah Leibniz den König öfter, aber dieser schien die Belohnung vergessen zu haben, obwohl er in seinem Erlaß vom 21. Februar 1716 ausdrücklich erklärt hatte: „Wann er (Leibniz) sein Wort wegen Verfertigung der historischen Arbeit von unserem Hause versprochener maßen hielte, so könnte er versichert sein, daß wir ihn dafür so zu recompensieren unvergessen sein würden, daß er Ursache haben sollte, damit vergnügt zu sein."[3] Der König ging von Pyrmont nach Herrenhausen, dann nach der Göhrde, wo er sich vergnügte, und man vertröstete Leibnizen auf den Zeitpunkt seiner Rückkehr. Als diese erfolgte, war Leibniz todt, und nun brauchte ihn der König nicht mehr zu „recompensieren". Nie ist ein großer Mann von einem Fürsten kleinlicher gemißhandelt worden, als Leibniz von Georg I.

Zwar versichert der jüngste Herausgeber der Werke, daß Leibnizens Berufung nach England in nächster Aussicht stand, daß seine Ernennung zum Historiographen „eine beschlossene Sache" und der König Georg keineswegs so gleichgültig gegen ihn gesinnt war, wie man gewöhnlich meine. Wenn man aber die Briefe liest, welche O. Klopp als seine Beweisgründe anführt, so steht darin nichts von dem, was er behauptet. Leibniz schreibt der Prinzessin Karoline: „Ich habe die Ehre gehabt, mit Seiner Majestät am Tage nach ihrer Ankunft zu Mittag zu essen, der König schien heiter und machte mir den Vorwurf,

[1] S. oben Cap. XII. S. 208—211. Vergl. Briefwechsel mit Bernstorff. S. 160. — [2] Leibniz à la princesse de Galles, Hann. le 32 julliet et le 18 août 1716. Werke. XI. S. 130, 131. — [3] Briefwechsel mit Bernstorff. S. 159.

daß ich es etwas weniger schiene als sonst." Diese gleichgültigen Worte können wir nach den Thatsachen, die wir berichtet haben, dem Könige nicht als ein Zeugniß seines Wohlwollens für Leibniz anrechnen. Der Minister von Bothmer schreibt von London den 11. August 1716 an Leibniz: „Wegen Ihrer Ernennung zum königlichen Historiographen habe ich hier bereits mit dem Könige gesprochen. Ich weiß nicht, ob er sich dessen noch erinnert" u. s. f. Derselbe schreibt den 27. October 1716: „Mit großer Freude ersehe ich aus Ihrem Briefe vom 9. d. M., mit welcher Emsigkeit Sie an Ihrem berühmten Werke arbeiten. Gewiß werden die Herren von Bernstorff und von Stanhope alles aufbieten, um Ihnen zur Belohnung und zur Erfüllung Ihrer Wünsche bei der Rückkehr des Königs von der Göhrde die Stelle des hiesigen Historiographen Seiner Majestät zu erwirken" u. s. f. Diese höflichen, in London geschriebenen Worte, die nichts weiter als eine wohlgemeinte Hoffnung ausdrücken, können wir unmöglich für einen Beweis halten, daß jene Ernennung eine bereits beschlossene Sache war. Alle Thatsachen sprechen dagegen.[1]

O. Klopp will uns glauben machen, daß Leibniz, wenn nicht der Tod dazwischen getreten wäre, binnen kurzem zwischen der Uebersiedelung nach England als Historiograph des Königs und einer glänzenden Berufung nach Wien an die Spitze der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu wählen gehabt hätte. Wie es sich mit der Uebersiedlung nach England verhalten hat, wissen wir bereits. Für die Berufung nach Wien soll der uns schon bekannte Brief des Heräus vom 18. November 1716 sprechen. Hier aber findet sich nur die leider zu spät erfolgte Mittheilung an Leibniz, daß demselben seine Pension als Reichshofrath nicht solle entzogen werde. Von seiner Berufung nach Wien ist keine Rede. Auch wissen wir ja, wie es damit stand.[2]

Es würde dem jüngsten Herausgeber der Werke, wie es scheint, zu besonderer Befriedigung gereicht haben, wenn der in Berlin zuletzt so übel behandelte und von dort verdrängte Leibniz für diese Unbilden eine glänzende Entschädigung in London unter dem ersten Könige aus dem Stamme der Welfen oder in Wien unter dem letzten Kaiser aus dem Mannesstamme der Habsburger gefunden hätte. Wir können uns diese Vorstellung nicht aneignen, da sie durch die Thatsachen widerlegt wird:

[1] Werke (O. Klopp). XI. Einleitung. S. XXXIII, XXXV, XXXVII. Zu vergl. S. 128, 130, 198. — [2] S. oben Cap. XIII. S. 244—249.

sie ist, nach den Erfolgen zu urtheilen, unbegründet und, was Georg I. betrifft, grundfalsch.

2. Johann Georg Eckhart.

Der Druck der Verhältnisse, der auf unserem Leibniz lastete, hemmte seine Arbeitslust. Er fühlte sich seiner Freiheit beraubt und von übelgesinnten Personen umlauert, die sein Tagewerk und seine Correspondenz beobachteten, um hämisch darüber zu berichten. Seine beiden letzten Lebensjahre waren so bestellt, daß er mit Wahrheit hätte sagen können: „Hannover ist ein Gefängniß". Wer konnte es ihm verdenken, wenn er, wie der Gefangene, der nach Freiheit verlangt, wirklich davongegangen wäre? Man hatte dem Minister von Bernstorff und damit auch dem Könige hinterbracht, daß er nach Wien wolle; Leibniz erklärte auf die ihm gemachte Vorhaltung die Angabe für unbegründet und fügte ein Wort hinzu, das seine damalige Lage und Empfindung hell erleuchtet: „Ich betrachte solchen Bericht als eine Versuchung von einem bösen Geist, um mich von meiner guten Arbeit durch Ungeduld abwendig zu machen."[1]

Dieser böse Geist lebte dicht in seiner Nähe. Es war ein Mann, dem Leibniz Gutes erwiesen und sein Vertrauen geschenkt, den er zum Gehülfen in seinen historischen Arbeiten gewählt und erhalten hatte, J. G. Eckhart aus Duingen im Kalenberg'schen, der ihm schon vor Jahren zur Hand gegangen und später Professor in Helmstedt geworden war. Man hatte ihn von seiner dortigen Lehrthätigkeit dispensirt (1711) und zwei Jahre später zu Leibnizens förmlichen Mitarbeiter gemacht. Kurfürst Georg ernannte ihn (den 25. August 1714) zum Historiographen und ein Jahr später (den 15. März 1715) zum Bibliothekar unter Leibniz, ja er ließ ihm die Fortführung des Geschichtswerkes vom Jahre 1024 an durch die Regierung übertragen mit der in einem königlichen Erlaß höchst sonderbaren Weisung: „wovon jedoch dem von Leibniz vorher nichts zu sagen sein wird" (21. Februar 1716).[2]

Dieser Eckhart war als Arbeiter im historischen Fache nicht unbrauchbar, aber ein Charakter der verwerflichsten Art, von ungeordnetem Lebenswandel, ökonomisch zerrüttet, von Gläubigern bedrängt und dadurch in jenen Zustand schmählicher Abhängigkeit gerathen, der die Erhaltung anständiger Gesinnungen erschwert, dagegen die niedrigen

[1] Erklärung Leibnizens vom 13. Januar 1716. Briefwechsel mit Bernstorff, S. 148. — [2] Ebendas. S. 10 flgd., S. 107, S. 160. Vgl. Nachträge S. 235.

ungemein befördert: er war ein Mann der niedrigsten Gesinnungs- und Handlungsweise, unterwürfig und servil, wenn er um die Gunst der Vorgesetzten buhlte, hämisch und tückisch hinter ihrem Rücken und mit einer gewissen Spürkraft für ihre Schwächen ausgerüstet, um sie bei günstiger Gelegenheit zu beschädigen. Er würde Leibnizen am liebsten aus seiner Stelle verdrängt haben, in die er sich nach dessen Tode nicht zeitig genug hineindrängen konnte. Ein solcher Mann war in den beiden letzten Lebensjahren unseres Leibniz nicht mehr sein Amanuensis, sondern sein angestellter Mitarbeiter und gewissermaßen sein College, der untergeordnete und schon deshalb um so giftiger gesinnte; er war zugleich sein Spion, von dem der König und Bernstorff geheime Berichte empfingen, und die Nachwelt leider die ersten öffentlichen Lebensnachrichten über Leibniz empfangen sollte.

Daß dieser den Mann nicht durchschaut hat, ist ein Beweis, wie sehr es ihm an kritischer Menschenkenntniß fehlte. Er hätte gewarnt sein können, da er schon im Jahre 1708, als Eckhart Professor in Helmstedt war, sich genöthigt sah, das Verbot und die Confiscation einer von demselben veröffentlichten historischen Schrift zu beantragen. Eckhart hatte seine Vertrauensstellung als Amanuensis gemißbraucht, und theils Handschriften, welche Leibniz zu eigenem Gebrauche gesammelt hatte, theils das unveröffentlichte Geschichtswerk des letzteren sich für jene Schrift zu nutze gemacht. Vielleicht daß Eckhart seitdem auch ein gewisses Rachegelüst gegen Leibniz nährte, obwohl er im Juni 1714 in der unterwürfigsten Weise an ihn nach Wien schrieb, um im Auftrage Bernstorffs ihn zur Rückkehr aufzufordern.[1]

Den 17. December 1715 meldete er dem Könige, „wenn Leibniz nur mäßig arbeiten wolle", könne er die Geschichte des Hauses bis Ostern gemächlich fertig stellen. Ein Vierteljahr später benachrichtigt er den Minister Bernstorff, daß Leibniz von Braunschweig zurückgekehrt sei und wieder zu arbeiten anfange. „Ich treibe ihn mit Macht, sein Pensum zu vollführen." Vier Wochen später schreibt er dem Minister, daß Leibniz wenig vorwärts komme. „Mir wird, so wahr ich lebe, bei seinen Tändeleien angst und bange und sehe davon kein Ende. Das Alter, der Mißmuth und die Gicht lassen ihn nicht fortkommen." In dem Briefe vom 13. November 1716 an Bernstorff hat Eckhart sein Meisterstück geliefert. Er beschreibt den Zustand eines Todkranken. „Herr

[1] Leibnizens Promemoria v. 16. Juni 1708. Eckhart an Leibniz, 24. Juni 1714. Ebendas. S. 38 flgd., S. 82 flgd.

von Leibniz liegt an Händen und Füßen contract und ist ihm die Gicht in die Schulter gezogen, so bis dato noch nicht geschehen. Er kann jetzt von der Arbeit nicht einmal hören, und wenn ich ihn in dubiis frage, antwortet er, ich möge die Sachen machen, wie ich wolle, ich werde es schon gut machen; er könne sich um nichts mehr in seiner Maladie bekümmern." Man kann nicht erwarten, daß der Anblick dieses geistigen Sonnenunterganges einem Menschen, wie Eckhart, ein Gefühl der Rührung und Ehrfurcht eingeflößt habe. Aber daß er in diesem Moment den sterbenden Leibniz verhöhnt, beweist einen Grad der Bosheit und Herzensroheit, der alles übersteigt. „Es wird nichts capable sein, ihn hervorzubringen als der Czar oder sonst ein Dutzend großer Herren, so ihm Hoffnung zu Pensionen machen; so möchte er bald wieder zu Beinen kommen." Und das durfte er wagen dem Minister von Bernstorff zu schreiben![1]

Am andern Tage starb Leibniz. Kaum war er todt, so eilte Eckhart nach der Göhrde, um sich von dem Könige und Bernstorff die erledigten Stellen und Vortheile zu erflehen. In der Bittschrift an den König nennt er den Verstorbenen, dem er sich einst so unterwürfig genähert hatte, nicht mehr nach seiner Würde oder seinem Namen, sondern nur „den seligen Mann". „Eure Majestät können völlig versichert sein, daß ich in nicht zu langer Zeit dasjenige vollkommen prästiren werde, was man so lange Jahre bei so vielen Unkosten von dem seligen Manne vergeblich erwartet."[2] Er durfte wagen, das Andenken des eben verschiedenen Leibniz vor dem Könige zu verunglimpfen, weil er wußte, daß es diesem nach dem Munde geredet war.

3. Leibnizens Tod und Bestattung.

Unser Philosoph hatte sich fünfzig Jahre hindurch einer guten Gesundheit erfreut, bis in Folge seiner «vita nimis sedentaria» mancherlei körperliche Uebel, namentlich gichtische Leiden entstanden, die ihn während der letzten zwanzig Lebensjahren öfter geplagt haben. Auch sind wir den Klagen darüber zu wiederholten malen begegnet. Das beste und natürlichste Mittel dagegen war Bewegung und Luftveränderung, weshalb er gern und mit guten Erfolgen auf Reisen ging. Von der ärztlichen Kunst hielt er nicht viel. Als ihm sein medicinischer Freund und Berather Behrens in Hildesheim eine schriftliche Abhandlung: «De certitudine et difficultate artis medicae» zugeschickt hatte, bemerkte er in

[1] Briefwechsel mit Bernstorff, S. 17—19. — [2] Ebendas. S. 168—172.

einem seiner (jüngst aufgefundenen Briefe) an den Mathematiker Rudolf Christian Wagner in Helmstedt: „Wollte Gott, die certitudo wäre so groß, als die Difficultät!"[1]

Während der beiden letzten Jahre in Hannover war er gezwungen, das weitere Reisen zu unterlassen; daher mußten sich seine Uebel verschlimmern. Je mehr er die Gesundheit zu entbehren anfing, um so höher pries er sie als das höchste aller irdischen Güter. Man pflege zu sagen: «vanitas vanitatum, omnia vanitas!» Man sollte sagen: «sanitas sanitatum, omnia sanitas!» Das habe er hundertmal gegen seine Freunde geäußert, bevor er gewußt, daß es vor ihm schon Menage gesagt und Balzac habe drucken lassen. So schrieb er etwa ein Jahr vor seinem Tode an die Herzogin von Orléans.[2]

Von Pyrmont, wo er die ersten Augustwochen 1716 zugebracht hatte, war er heiter und scheinbar wohl nach Hannover zurückgekehrt und begann hier ohne Nachkur sogleich wieder angestrengt zu arbeiten, wie es die Dränger verlangten. Mit dem Spätherbste kam die ungünstige Witterung, und es trat eine Zunahme und örtliche Verbreitung der gichtischen Uebel ein, welche auch die Schultern ergriffen und jenen Zustand herbeiführten, den Eckhart in seinem Schreiben an Bernstorff den 13. November 1716 geschildert hat. Er wollte sich selbst helfen und verschlimmerte die Krankheit noch durch den übermäßigen Gebrauch einer Arznei, auf deren Heilkraft er sich verließ. Ein fremder Arzt, welchen Leibniz kannte und rufen ließ, da er sich gerade in Hannover aufhielt, besuchte ihn und fand seinen Zustand so gefährlich, daß er selbst nach der Apotheke eilte, um ein Medicament bereiten zu lassen und zu holen. Während seiner Abwesenheit fühlte Leibniz die Annäherung des Todes, er wollte noch etwas niederschreiben, vermochte aber das Geschriebene nicht mehr zu lesen. Dann legte er sich zu Bett, verhüllte seine Augen und starb. Es war am 14. November 1716, Abends gegen zehn Uhr.[3]

Völlig einsam und verlassen hat er sein eheloses Leben beschlossen. Sein einziger Erbe, dem er an Geld ein Vermögen von vierzehn bis sechzehn tausend Thaler hinterließ, war der Sohn seiner Schwester, ein

[1] Ludwig Stein: Archiv für Gesch. d. Philos. Bd. I. Heft 1. (Berlin, 1887). Die in Halle aufgefundenen Leibniz-Briefe, S. 91. (Brief 35 vom 22. November 1703.) — [2] Briefwechsel zwischen Leibniz und der Herzogin von Orléans. Zeitschrift des historischen Vereins für Niedersachsen (Jahrgang 1884), S. 27, 57. — [3] Guhrauer: Leibniz. Th. II. S. 328 flgd.

sächsischer Magister und Pfarrer Namens Löffler, der das Geld in Empfang nahm, ein wohlgelungenes Bild seines Oheims, welches zur Hinterlassenschaft gehörte, für ein paar Thaler verkaufte und, ohne für die Ruhestätte und das Andenken des Verstorbenen Sorge zu tragen, vergnügt nach Hause zurückkehrte, wo seine Frau über den Anblick des mitgebrachten Schatzes dergestalt vor Freude erschrak, daß sie der Schlag rührte.[1]

Obwohl Leibniz den religiösen und kirchlichen Fragen stets das größte Interesse gewidmet und sein lutherisches Glaubensbekenntniß treu bewahrt hatte, wie lockend auch die Vortheile waren, welche ihm der Uebertritt zur katholischen Kirche in Paris, Rom oder Wien verschafft haben würde, so hatte er doch die Cultusreligion in Ansehung des Kirchenbesuchs wie des Abendmahls nur wenig ausgeübt, was ihm von seiten der Geistlichen den Verdacht des Unglaubens zuzog. Da sein Name von den Leuten „Löbeniz" gesprochen und selbst in einem Kirchenbuche so geschrieben wurde, verschrie man seinen Unglauben in der wohlfeilen Form eines Wortwitzes und nannte ihn „Lövenix" (glaubt nichts).[2]

Bei dem Könige stand er in Ungunst, bei den Hofleuten in dem Rufe einer gefallenen Größe, bei der Geistlichkeit im Verdachte des Unglaubens, in der Masse des Volkes war er unbekannt, sein einziger Verwandter ein auswärtiger, undankbarer, lachender Erbe. So kam es, daß niemand sich um seine Bestattung kümmerte. Es ist nicht wahr, daß Eckhart allein, wie derselbe berichtet, diese Sorge auf sich genommen habe. Der Leichnam wurde vorläufig in dem Gewölbe der neustädter Kirche beigesetzt und erst vier Wochen nach dem Tode laut der Angabe eines Kirchenbuchs beerdigt (14. December 1716).[3] Man weiß nicht, warum es so spät geschah. Man kennt den Ort nicht, wo seine Gebeine ruhen. Eine Stelle in der neustädter Kirche trägt zwar die Inschrift: «Ossa Leibnitii», aber diese Worte sind aus einer späteren Zeit und beruhen auf einer unsicheren Vermuthung. Von seiten des Hofes, der Geistlichkeit, der Regierung war, wie es heißt, niemand bei der Bestattung zugegen. Der König, welcher in der Nähe weilte, that nichts, um diesen großen Mann, der seinem Hause vierzig, ihm selbst fast neunzehn Jahre gedient hatte, und den er jetzt nicht mehr zu belohnen brauchte, wenigstens würdig begraben zu lassen. Der

[1] Ebendas. S. 329—331. — [2] Doebner: Briefwechsel mit Bernstorff, S. 20. S. oben Cap. I. S. 17. — [3] Doebner: Briefwechsel mit Bernstorff, S. 20.

Ritter Ker of Kersland, jener unserem Leibniz befreundete Schotte, war an dessen Todestage nach Hannover gekommen und sagt in seinen (zehn Jahre später veröffentlichten) Denkwürdigkeiten: „er wurde eher gleich einem Räuber begraben, als, was er in Wahrheit gewesen war, wie der Ruhm seines Landes".[1]

Als Elisabeth Charlotte seinen Tod erfuhr und daß ihn die Geistlichen als ungläubig verschrieen und mit gehässigem Eifer verfolgt hätten, antwortete sie ihrem Berichterstatter: „Wenn die Leute gelebt haben, wie dieser Mann, kann ich nicht glauben, daß er von Nöthen gehabt hat, Priester bei sich zu haben, denn sie konnten ihn nichts lehren. Er wußte mehr als sie alle. Gewohnheit ist keine Gottesfurcht, und das Abendmahl als Gewohnheit hat keinen moralischen Werth, wenn das Herz von edlen Gesinnungen leer ist."

Die königliche Societät der Wissenschaften in Berlin, welche jetzt das Andenken ihres geistigen Gründers jährlich feiert, hatte damals kein Wort zu seinem Gedächtniß; die königliche Societät der Wissenschaften in London wollte den Gegner Newtons nicht ehren; nur die Akademie der Wissenschaften in Paris brachte in ihrer Sitzung vom 13. November 1717, in welcher Fontenelle seine berühmte Lobrede las, dem Andenken des großen Leibniz die Huldigung der wissenschaftlichen Welt.

III. Leibnizens äußere Erscheinung und Lebensart.

1. Die Schilderungen.

Wir besitzen von Leibniz einige Selbstschilderungen, die aus verschiedenen Zeitpunkten herrühren und den äußeren Charakter seiner Erscheinung betreffen. Man konnte ihm nicht ansehen, daß er «summarum rerum tractor et actor» war. Als er ihm Frühjahre 1672 nach Paris gesendet wurde, schrieb Boineburg einen Empfehlungsbrief an den Minister Pomponne und bat ihn, den Werth des jungen Mannes nicht nach seinem Aeußern zu schätzen (21. Juni 1672). Leibniz selbst wußte, daß der Eindruck seiner persönlichen Erscheinung wie seiner geselligen Formen ungünstig und einer Stellung in der großen Welt hinderlich sei: er sprach es offen gegen seinen Freund Lichtenstern aus, als es sich um die Berufung nach Dänemark handelte (April 1673).[2] Wie sehr die Welt auch ihn nach dem äußeren Scheine nahm, bewies

[1] S. oben Cap. XIV. S. 260. — [2] S. oben Cap. VI. S. 92 u. 93. Cap. VIII. S. 114 u. 115.

ihm gelegentlich eine kleine ergötzliche Scene, die er mit Humor erlebt und aufgezeichnet hat. Eines Tages trat er in einen Pariser Buchladen, in welchem eine Beurtheilung des berühmten Werkes von Malebranche: «Critique de la recherche de la vérité» jüngst erschienen war. Als nun Leibniz dieser Schrift nachfragte, wurde er von dem Buchführer und der im Laden befindlichen Gesellschaft abschätzig und spöttisch behandelt. Da er den Inhalt jener Schrift metaphysisch genannt hatte, wurde er gehänselt und von einem der Anwesenden gefragt, ob er nicht einmal den Unterschied zwischen Logik und Metaphysik kenne? Alle lachten, Leibniz auch, indem er bei sich stillschweigend bedachte, „wie lächerlich die Menschen ratiociniren, und wie sie auf nichtigen Externa gehen, so ihnen das Gemüth einnehmen und selbst die Vernunft ersticken". Plötzlich erscheint der Verfasser des Buchs, dem wir später unter den ersten Beurtheilern der leibnizischen Lehre wieder begegnen werden: es war Simon Foucher, Kanonikus von Dijon. „Dieser", so erzählt Leibniz weiter, „kannte mich vor längst und machte mir ein großmächtig Compliment, nannte mich einen illustre und sagte in einem Athem so viel Dings von meinen Qualitäten, daß der Buchführer mit den Beistehenden Maul und Nasen aufsperrten. Da hätte man gesehen, was sie mir alle für Complimente schnitten; was ich sagte, war recht und applaudirt, und habe ich niemals noch so sichtbarlich gemerkt, was bei den Menschen die Präoccupation und das Ansehen vermöge." Das Blättchen, auf welchem Leibniz dieses charakteristische Geschichtchen mitgetheilt hat, beginnt mit den Worten: «Autoritas personae praevalet rationibus».[1]

Es war wohl einige zwanzig Jahre später, als Leibniz, etwa fünfzig alt, für einen ärztlichen Freund und Rathgeber (vermuthlich Behrens in Hildesheim) folgende Selbstschilderung niederschrieb, als gelte sie einem dritten: „Sein Temperament ist weder sanguinisch noch cholerisch, weder phlegmatisch noch melancholisch, doch scheint das Cholerische zu überwiegen. Er ist hagerer, mittlerer Statur, hat ein blasses

[1] Bodemann: Die Leibniz-Handschriften der K. öffentl. Bibliothek zu Hannover (Hannover-Leipzig 1895). S. 339. Vgl. Bodemann: Der Briefwechsel des Leibniz u. s. f. (1889). Nr. 278. S. 60. — Dadurch wird der Irrthum O. Klopps (Bd. III. Anl. S. VIII.) berichtigt, der nicht die Kritik über das Werk von der Erforschung der Wahrheit, sondern dieses selbst für das fragliche Buch gehalten hat und darum statt des Simon Foucher den berühmteren Malebranche in der obigen Scene mitspielen läßt.

Gesicht, sehr oft kalte Hände, Füße, die wie die Finger seiner Hände, nach Verhältniß der übrigen Theile seines Körpers zu lang und zu dünn sind und keine Anlage zum Schweiß." „Seine Stimme ist schwach und mehr fein und hell als stark, auch ist sie biegsam, aber nicht mannichfaltig genug, die Kehlbuchstaben und das K sind ihm schwer auszusprechen. Seine Hände sind von unzähligen Linien durchkreuzt." „Schon seit seinem Knabenalter hat er eine sitzende Lebensart geführt und sich wenig Bewegung gemacht. Von frühester Jugend fing er an, vieles zu lesen und noch mehr nachzudenken; in den meisten Kenntnissen ist er Autodidakt, begierig, alle Dinge tiefer, als gewöhnlich zu geschehen pflegt, zu durchdringen und neues zu finden. Sein Hang zu Gesprächen ist nicht so groß, als der zum Nachdenken und einsamen Lesen." „Er braust zwar leicht auf, aber wie sein Zorn rasch aufsteigt, geht er auch schnell vorüber. Man wird ihn nie weder ausnehmend fröhlich noch traurig sehen. Schmerz und Freude empfindet er nur sehr mäßig." „Er ist furchtsam, eine Sache anzufangen, aber kühn, sie durchzuführen. Wegen seines schwachen Gesichtes hat er keine lebhafte Einbildungskraft. Aus Schwäche des Gedächtnisses geht ihm ein geringer gegenwärtiger Verlust näher als der größte aus der Vergangenheit. Begabt ist er mit einer vortrefflichen Erfindungs- und Urtheilskraft."[1]

Wiederum zwanzig Jahre später hat Eckhart in seinen Aufzeichnungen über Leibniz, welche Fontenelle benutzt hat, eine Beschreibung seiner äußeren Erscheinung und Lebensweise gegeben, von der wir die bemerkenswerthen Punkte hervorheben. „Er war mittlerer Statur, hatte einen etwas großen Kopf, in der Jugend schwarzes Haar, kleine und kurzsichtige, aber sehr scharf sehende Augen. Er las deshalb lieber kleine als grobe Schrift und schrieb selbst einen sehr kleinen Charakter. Er bekam auf dem Kopfe frühzeitig eine kahle Platte und hatte mitten auf dem Wirbel ein Gewächs von der Größe eines Taubeneies. Von Schultern war er breit und ging immer mit dem Kopfe gebückt, daß es schien, als hätte er einen hohen Rücken. Von Leibe war er mehr mager als fett; wenn er ging, standen seine Beine krumm und fast in solcher Gestalt, wie Scarron die seinigen beschreibt. Er aß sehr stark und trank, wenn er nicht genöthigt wurde, wenig." „Wie er niemals eine eigene Wirthschaft geführt hat, so war er im Essen nicht wählerisch

[1] Guhrauer: Leibniz Th. II. S. 338—340. Vgl. Werke (Klopp), Bd. I. Vorwort XLII—XLIV.

und ließ sich dasselbe aus den Wirthshäusern auf seine Stube bringen, wie er denn stets ganz allein gegessen und keine gewisse Stunde gehalten, sondern, wie es seine Studien gelitten, die Zeit genommen hat." „Krankheiten hat er nicht sonderlich ausgestanden, außer daß er von Schwindel bisweilen beschwert war. Sein Schlaf war stark und ohne Unterbrechung. Er ging des Nachts erst um ein oder zwei Uhr zu Bett. Manchmal schlief er auch nur im Stuhl und um sechs oder sieben Uhr Morgens war er wieder munter. Er studirte in einem hin und kam oft in einigen Tagen nicht vom Stuhle." „Seine Reisen trat er stets des Sonntags oder Feiertags an und unterwegs machte er seine mathematischen Entwürfe. Man sah ihn allezeit munter und aufgeräumt, und er schien sich über nichts sehr zu betrüben. Er redete mit Soldaten, Hof- und Staatsleuten, Künstlern u. s. f., als wenn er von ihrer Profession gewesen wäre, weshalb er auch bei jedermann beliebt war, außer bei denen, die dergleichen nicht verstanden. Er sprach von jedermann Gutes, kehrte alles zum Besten und schonte auch seine Feinde." „Er las sehr viel und excerpirte alles, machte auch fast über jedes merkwürdige Buch seine Reflexionen auf kleine Zettel; sobald er sie aber geschrieben, legte er sie weg und sah sie nicht wieder, weil sein Gedächtniß unvergleichlich war." Seine Correspondenz war sehr groß und benahm ihm die meiste Zeit. Dazu kam, daß er seine meisten Briefe, wenn sie nur von einiger Bedeutung waren, nicht nur einmal, sondern oft zwei-, bisweilen drei- und mehreremal entwarf und abschrieb, ehe er sie abgehen ließ. Alle vornehme Gelehrte in Europa warteten ihm mit Briefen auf." „Der Eigensinn, daß er sich nicht konnte widersprechen lassen, wenn er auch gleich sah, daß er Unrecht hatte, war sein größter Fehler. Doch folgte er hernach der bessern Ueberzeugung." „Das Geld hatte er lieb und war daher fast etwas sordidus; er brauchte es aber nicht zu seiner Bequemlichkeit, sondern ließ sich von Mechanikern und seinen Dienern darum betrügen. Seine Rechenmaschine kostete ihm große Summen, daher er von vieler Einnahme verhältnißmäßig nicht viel hinterließ."[1]

2. Die Bildnisse.

Es giebt von Leibniz aus verschiedenen Zeitpunkten Oelbilder, Kupferstiche und Büsten, welche, einige Originalgemälde ausgenommen,

[1] Guhrauer: Leibniz Th. II. S. 334—337. S. 352. Nach Eckhart hatte er „nur ungefähr 12000 Thaler seinem undankbaren Erben hinterlassen".

die Züge des Philosophen nicht aus unmittelbarer Anschauung fortgepflanzt haben. Da sich unter den Malern, Kupferstechern und Bildhauern, die hier zu nennen sind, kein einziger ausgezeichneter Künstler befand, so fehlt uns leider ein vortreffliches lebensvolles Bild, welches den Leibniz-Typus für die Nachwelt ausgeprägt hätte, wie es bei andern großen Männern geschehen.

Zwei Maler werden genannt, die ihn nach dem Leben dargestellt haben: Andreas Scheits, zuletzt Hofmaler in Hannover, und Auerbach in Wien, dessen Bild, wohl das späteste, aus dem Jahre 1714 stammt. Unter den Kupferstichen hat der von Martin Berningeroth eine hervorragende und gewissermaßen dominirende Geltung gewonnen, so daß wir nach ihm den Leibniz-Typus uns vorzustellen gewohnt sind. Er findet sich vor Guhrauers Biographie und Klopps Ausgabe der Werke von Leibniz und stellt den letzteren dar mit der nie fehlenden Allongeperücke, in höherem Alter und gefurchten Antlitzes, wogegen der Stahlstich vor Erdmanns Ausgabe der philosophischen Werke uns den Philosophen in jugendlichen Jahren erscheinen läßt, mit einem glatten Gesicht, aus dem noch keine furchengrabende Vergangenheit redet. Die Titelkupfer in Fellers «Otium Hanoveranum» (1718), in Ludovicis „Historie der leibnizischen Philosophie" (1737), in G. W. Böhmers „Magazin für das Kirchenrecht" (1787) lassen, wie verschieden und werthlos sie sind, die Abkunft von Berningeroth erkennen, welcher Leibnizens Zeitgenosse war, wogegen das Titelkupfer vor dem Briefwechsel zwischen Leibniz und Bernoulli (1745) einen jüngeren und in den Lineamenten anders geformten Gesichtsausdruck zeigt. Es ist von dem Franzosen Ficquet gestochen, wie es heißt, nach einem Bilde von A. Scheits. Leibniz schrieb den 3. December 1711 an Bernoulli: „Dem Maler, der mich jüngst abgebildet hat, ist sein Werk mißlungen." Wir dürfen nicht annehmen, daß dieses mißlungene Bild in den Briefwechsel beider Männer aufgenommen wurde.

Den 7. September 1711 versprach Leibniz seinem Freunde Johann Fabricius in Helmstedt einen neuen Stich seines Bildes. „Wenn der Kupferstich gelingt, den die Königin von Preußen hat anfertigen lassen, so werde ich Dir zwei Exemplare senden." Vier Monate später schickt er ihm das Bild durch Eckhart. Es war ein Abdruck von Berningeroths Werk. Der Stich war aus dem Jahre 1711, nicht das Originalbild, weshalb man nicht wohl sagen kann, daß er Leibnizen darstellt, wie er im Jahre 1711 aussah. In demselben Jahre gelang

der Kupferstich in Berlin und mißglückte einem Maler in Hannover der Versuch eines neuen Porträts. Wann aber und von wem ist das Bild gemacht worden, nach welchem Berningeroth gearbeitet hat? Die Geschichte unserer Bildnisse ist vielfach dunkel und auch durch Guhrauer nicht aufgehellt worden, der gerade diejenigen Briefstellen nicht kannte, welche die Entstehung der Originalbilder erleuchten.

Man wußte, daß die Kurfürstin Sophie bei ihrem Aufenthalte in Berlin (1703) Leibnizens Bild stechen ließ, ohne ihm zuvor etwas davon gesagt zu haben. Ein gewisser Sonnemann copirte das Porträt, der Buchhändler Lupius ließ den Kupferstich in Leipzig anfertigen und mit lobpreisenden Versen versehen, welche Leibnizens Weisheit auf sinnlose Art mit der göttlichen verglichen. Außerdem war der Name fehlerhaft geschrieben. Leibniz fand das Lob ungereimt und bat die Fürstin dringend, den Stich nicht ausgeben zu lassen. Diese näheren Bestimmungen erfährt man aus den Briefen der Kurfürstin vom 21. und 25. September und Leibnizens Antwort vom 3. December 1703.[1] Sophie tadelt das Porträt selbst: „Das Bild taugt nichts, es giebt Ihnen die Nase eines Trinkers, und das ganze ist zu plump". In einem Briefe an seinen Neffen Löffler (10. April 1704) gedenkt Leibniz dieses Bildes und bemerkt am Schluß: „Die Nase soll verbessert werden und die Verse wegfallen".[2]

Genau dieselbe Geschichte schreibt er den 16. November 1701 dem Mathematiker Wagner in Helmstedt, wobei er den Wunsch ausspricht, die sinnlosen Verse durch bessere ersetzt zu sehen, welche vielleicht eine Hinweisung auf seine mathematische Erfindung enthalten könnten. Da nun genau dieselbe Geschichte sich unmöglich zweimal zugetragen hat, im Herbst 1701 und im Herbst 1703, die letztgenannte Zeit aber durch den Zusammenhang der Briefe und eine Reihe damit verknüpfter Daten feststeht, so ist der siebenundzwanzigste jener neuerdings in Halle aufgefundenen Leibniz-Briefe offenbar nicht den 16. November 1701, sondern 1703 geschrieben.[3]

Aus den brieflich beglaubigten Thatsachen erhellt, daß es ein Originalbild von Leibniz gab, welches die Kurfürstin im Herbste 1703 copiren und in Kupfer stechen ließ. Dieses Bild ist (was man bisher nicht gewußt hat) im Frühjahr 1702 in Hannover gemalt worden

[1] Werke (Klopp). IX. Einl. XII. S. 44—45, S. 50. — [2] Guhrauer: Leibniz Th. II. S. 367—372. Beilage S. 43—51. — [3] L. Stein: Archiv für Geschichte d. Philos. I. Heft. S. 83 flgd.

Die Königin Sophie Charlotte schließt den 12. April (1702) ihre Zeilen an Leibniz mit den Worten: „Sobald Ihr Porträt vollendet ist, wird Sie hoffentlich nichts mehr zurückhalten, und ich werde die Freude haben, Sie hier zu begrüßen".[1] Nach diesem Bilde wurde ein Jahr später jener Kupferstich gemacht, in welchem der Kurfürstin die Nase mißfiel und Leibnizen die Verse.

Die Königin besaß von dem Bilde selbst eine Copie, von der man, wie es scheint, in Florenz Kunde erhalten hatte, wo das Bild des Philosophen für den Großherzog von Toskana begehrt wurde. Leibniz mußte sich nun von neuem malen lassen, was im Frühjahr 1704 durch den Hofmaler A. Scheits in Hannover geschah. Er schreibt der Königin, die seine Ankunft erwartet: „Ich werde noch einige Zeit hier bleiben müssen, weil man in Florenz, ich weiß nicht wie, auf den Einfall gerathen ist, mein Porträt für den Großherzog zu wünschen. Schätz soll es machen". Die Königin erwidert (1. April 1704): „Ich freue mich für Florenz, daß man dort Ihren Werth kennt. Gelingt das Porträt besser als das meinige, so werde ich dieses gern austauschen".[2]

Es ist demnach bewiesen, daß in Hannover in den Jahren 1702 und 1704 zwei Originalbilder von Leibniz gemacht wurden, wahrscheinlich beide von Scheits, sicher das letztere. Dazu kam im Spätherbst 1711 noch ein drittes, welches Leibniz selbst als mißlungen bezeichnet hat. Wenn er von seinen Bildern spricht, so ist darunter eines jener beiden früheren zu verstehen, die durch Kupferstiche vervielfältigt wurden. Vielleicht erklärt die Differenz zwischen den beiden Originalbildern auch die zwischen den Kupferstichen von Berningeroth und Ficquet. Wo die Originalbilder sind, ist unbekannt. Nach welchen Vorbildern die Bildhauer Schmidt und Hevetson ihre Leibniz-Büsten gemacht haben, weiß man ebenso wenig. Die letztere steht zu Hannover in einem kleinen Tempel mit der Inschrift: «Genio Leibnitii».

Sein bestes Abbild, woran kein Künstler etwas verderben konnte, sind seine Werke.

[1] Werke (Klopp). Bd. X. S. 140. — [2] Ebendaselbst X. S. 226 u. 227. (Der Name des Malers ist falsch geschrieben, er heißt Scheits.)

Fünfzehntes Capitel.

Leibnizens philosophische Schriften und deren Gruppirung. Die Ausgaben der Werke.

I. Die philosophischen Schriften.

1. Der Entwickelungsgang.

In der nun vollendeten Lebensgeschichte unseres Leibniz haben wir seinen philosophischen Entwickelungsgang während der akademischen Jahre und der mainzer Zeit (1661—1672) kennen gelernt, dann aber zurücktreten lassen und die neuen Wege seiner vielverzweigten Thätigkeit verfolgt, bis wir jetzt zu jenem zurückkehren, um nun die Betrachtung der philosophischen Werke nicht mehr zu verlassen. Es handelt sich zunächst um die Art und Weise ihrer schriftlichen Ausbildung.

Der Aufenthalt in Paris und London, die mathematischen Studien und Erfindungen, die amtlichen Stellungen in Hannover mit ihren Pflichten, die großen politischen und kirchenpolitischen Fragen und Arbeiten, die Bergwerksgeschäfte, die nationalökonomischen und geologischen Untersuchungen, die historischen Forschungen und Werke, die Gründung wissenschaftlicher Societäten haben die *schriftliche* Ausbildung der philosophischen Lehre vielfach gehemmt und verzögert. Der philosophische Ideengang selbst ist in diesem Kopfe nie gehemmt, nie unterbrochen worden und erstreckt sich durch fünfundfünfzig Jahre seines vielgeschäftigen Lebens: von jenen Tagen, wo er als leipziger Student sich vor die Wahl zwischen der scholastischen und neuen Philosophie, zwischen den Endursachen und mechanischen Ursachen gestellt sah, bis zur Vollendung seines Systems, das in der Geschichte der Philosophie eine Epoche begründen sollte.[1]

Wie nach der Grundanschauung unseres Philosophen die Ordnung der Dinge in einer stetig fortschreitenden Entwickelung besteht, so hat auch diese Lehre selbst sich stetig entwickelt, ohne Abbruch und ohne eine Aenderung ihrer Grundidee. Er hatte sich derselben bemächtigt, schon bevor er seine Jugendreise nach Frankreich und England antrat (1672), er begann in der Hauptsache die schriftliche Ausbildung der Lehre erst nach der Rückkehr von seiner historischen Forschungsreise in Deutschland

[1] S. oben Cap. III. S. 40 u. 41.

und Italien (1690). Um in dem langen Zeitraum, den der Ideengang des Philosophen in ihm selbst erlebt hat (1661—1716), gewisse Abschnitte zu unterscheiden, können wir uns an die beiden genannten Zeitpunkte halten, die durch jene beiden großen Reisen bestimmt sind: der eine geht der ersten voran, der andere folgt der zweiten nach. Demnach unterscheiden wir drei Abschnitte: der erste von 1661—1671 enthält die Entstehung der Grundideen, der zweite von 1671—1690 die Ausreifung des Systems, der dritte von 1690—1716 die fortschreitende schriftliche Ausbildung und öffentliche Darlegung. Innerhalb dieses letzten Abschnittes lassen sich zwei kleinere hervorheben: die hauptsächlichen Schriftwerke des ersten (1690—1700) haben den Charakter der Entwürfe und Grundzüge, die des zweiten (1700—1716) den der Ausführungen und systematischen Uebersichten.

Leibniz ist nie von der Herrschaft eines der früheren Systeme schülerhaft abhängig gewesen; alle widersprechenden Behauptungen oder Annahmen scheitern an den Schriften der frühesten Zeit von der Baccalariatsdissertation über das Princip der Individualität (1663) bis zu jenen Briefen an den Herzog Johann Friedrich aus dem Jahre 1671, die seine Grundideen mit voller Sicherheit aussprechen. Die berühmte mathematische Erfindung, die er fünf Jahre später in Paris gemacht hat, hing mit diesen fruchtbaren Grundideen auf das genaueste zusammen.[1] In den folgenden Jahren gedieh in der Stille die Ausgestaltung der neuen Weltansicht. Wir dürfen überzeugt sein, daß dieser Geist, in dem alles schnell reifte, und der gerade in den schwierigsten Fragen, wie er selbst sagte, zu den schnellsten Köpfen gehörte, nicht zwanzig Jahre gebraucht hat, um einen Gedanken, der ihn erfüllte, zu voller Klarheit und Reife zu bringen. Wie hätte er auch sonst seine Lehre später so leicht und spielend entfalten und mit so vieler pädagogischer Gewandtheit von den verschiedensten Seiten einleuchtend machen können? Sobald Leibniz mit seiner Lehre öffentlich auftritt, erscheint er auch als ihr Herr und Meister, was man im Felde der Philosophie nur sein kann, wenn die Ideen völlig ausgetragen und gereift sind.

Als der Landgraf von Hessen-Rheinfels ihn zur römischen Kirche bekehren wollte, setzte ihm Leibniz in seiner Antwort vom 1. Januar 1684 die Gründe auseinander, die seinen Uebertritt verhinderten. Der letzte, nicht der geringste dieser Gegengründe lag in seinen philo-

[1] S. oben Cap. VIII. S. 115—117.

sophischen Ueberzeugungen, die zu ändern oder auch nur zu verschweigen ihm unmöglich sei, denn sie seien die Grundlagen seiner Entdeckungen, die er einst öffentlich bekannt machen werde.[3]

Als Leibniz sein „Neues System der Natur" im Jahre 1695 öffentlich kundgab, schrieb ihm sein Freund Foucher in Dijon, dem er die Schrift mitgetheilt hatte: „Ihr System ist mir nicht neu, auch habe ich Ihnen schon zum Theil meine Ansicht darüber gesagt, als ich den Brief erwiderte, den Sie mir über dasselbe Thema vor mehr als zehn Jahren geschrieben". Dieser Brief enthielt also die Grundzüge des Systems und fiel in dieselbe Zeit mit dem an den Landgrafen. Die neue Lehre war damals ihrem Urheber, aber noch nicht der Welt bekannt.

2. Die Formen und Gruppen der philosophischen Schriftwerke.

Die Form, in der Leibniz seine Ideen mittheilte, waren großentheils Briefe, Aufsätze, Gespräche. Zwei gelehrte Zeitschriften haben besonders zu ihrer Veröffentlichung und Verbreitung gedient: das im Jahre 1666 in Paris gegründete «Journal des savants» und nach dessen Vorbilde die von Otto Mencke, einem Schulfreunde des Philosophen, sechs Jahre später in Leipzig gegründeten «Acta eruditorum». Wir nennen noch die «Nouvelles de la république des lettres», welche P. Bayle seit 1684 in Amsterdam, und die «Histoire des ouvrages des savants», welche J. Basnage in Rotterdam herausgab. Philosophische Bücher hat Leibniz selbst nur eines erscheinen lassen.

1. Aus den letzten Jahren vor der historischen Forschungsreise erscheinen uns zwei Schriften besonders wichtig: ein Aufsatz in den «Acta eruditorum» (1684) und ein Brief an Bayle, der in dessen eben genannter Zeitschrift veröffentlicht wurde (Juli 1687). Der Aufsatz heißt: «Meditationes de cognitione, veritate et ideis», der Brief handelt «Sur un principe général, utile à l'explication des loix de la nature». In diesen Schriften setzt Leibniz seinen Standpunkt dem cartesianischen in Ansehung der Erkenntnißlehre wie der Naturlehre entgegen.

Nach Descartes besteht die wahre Erkenntniß im klaren und deutlichen Denken, nach Leibniz dagegen macht die Deutlichkeit des Begriffs noch keineswegs seine Wahrheit. Es ist die Wirklichkeit, die Möglichkeit der Existenz, die den wahren Begriff vom falschen unterscheidet: die

[1] S. oben Cap. X. S. 165 Anmerkung.

deutliche Erklärung ist nur nominal, die wahre dagegen real; jene liefert bloß das Verständniß der Worte, diese dagegen das der Dinge.

Der Brief an Bayle erörtert den Begriff des Unendlichkleinen, das Gesetz der Continuität und die physikalische Geltung der Zweckursachen. In der richtigen Verknüpfung des Begriffs der Continuität mit dem Zweckbegriffe, in der richtigen Vereinigung der zweckthätigen und mechanischen Ursachen liegt der Schwerpunkt unseres Systems: daher mußten dessen Grundlagen feststehen, als Leibniz diesen Brief schrieb.

2. In dem Jahrzehnt von 1690—1700 begegnen wir einer Reihe von Schriften, welche die Grundlagen und Grundzüge des Systems in der Kürze darthun. Den Anfang macht ein an den berühmten Theologen und Jansenisten A. **Arnauld** gerichteter Brief, welchen Leibniz, auf seiner Rückreise begriffen, in Venedig den 23. März 1690 geschrieben hat. Er enthält im Keime das ganze System: den Begriff der Monade, des Mikrokosmus, der Entwickelung und Harmonie. Seine Rückkehr in die Heimath faßt Leibniz selbst als eine Rückkehr zu sich und zur Philosophie: «Je suis maintenant sur le point de retourner chez moi. A présent je pense à me remettre et à reprendre mon premier train».

Die neue Philosophie gründet sich auf einen neuen Begriff des **Körpers**, dessen Wesen nicht, wie Descartes gewollt hatte, in der bloßen Ausdehnung besteht. Diesen Beweis führt Leibniz in einigen kleinen brieflichen Aufsätzen, die im Journal des savants in den Jahren 1691 und 1693 erschienen. Der neue Begriff des **Körpers** gründet sich auf einen neuen Begriff der **Substanz**, deren Wesen in der **Kraft** besteht: auf diese Erkenntniß gründet sich die Reform der Metaphysik. Davon handelt ein sehr wichtiger und grundlegender Aufsatz in der leipziger Gelehrtenzeitschrift: «**De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae**» (1694). Die erste Ueberschrift dieses Aufsatzes hieß G. G. L. de notione substantiae, ad quam emendandam V. Cl. Christ. Thomasius theologos et philosophos nuper provocavit. Christian Thomasius hatte in einem Programm (Halle 1693) die Gelehrten aufgefordert, den so unbestimmten Begriff der Substanz endlich einmal klar und ausführlich zu erörtern. In Leipzig war man dem Chr. Thomasius feindlich gesinnt, weshalb von dort gewünscht wurde, daß die Erwähnung der thomasischen Provocation wegbleiben möge. Dies erhellt aus einem wohl an O. Mencke gerichteten Brief des Professor **Pfautz**, Mathematiker und Bibliothekar in Leipzig.[1]

[1] Ed. Bodemann. Der Briefwechsel des Gottfr. W. Leibniz. S. 220.

Auf den neuen Begriff der Substanz gründet sich das neue Weltsystem, dessen Grundzüge Leibniz in der pariser Gelehrtenzeitschrift darlegte (Juni 1693): «Système nouveau de la nature et de la communication des substances». Dagegen richtete der Domherr Foucher eine Reihe von Einwürfen, die in derselben Zeitschrift (September 1695) erschienen und hauptsächlich drei Punkte betrafen: die Erklärung der Ausdehnung, der Empfindung und der Gemeinschaft zwischen Seele und Körper. Jetzt sah Leibniz sich genöthigt, seinem neuen System drei Erläuterungen folgen zu lassen (im Februar, April und November 1696), worin er dasselbe durch den Begriff „der vorherbestimmten Harmonie" zu verdeutlichen und durch Beispiele zu veranschaulichen suchte. Seitdem heißt seine Lehre „das System der vorherbestimmten Harmonie" und er selbst «l'auteur du système de l'harmonie préétablie».

Dieses System erleuchtet die letzten Gründe der Dinge aus der Gotteskenntniß und nimmt daher die Richtung auf die Theodicee; es fordert eine moralische Erklärung der Welt aus Gott als ihrem Urgrunde und fordert daher auch eine Rechtfertigung Gottes aus der Ordnung der Dinge. Ein sehr bedeutsamer, von Leibniz hinterlassener Aufsatz «De rerum originatione radicali» (November 1697) enthält schon die Theodicee ihrer ganzen Anlage nach, und in demselben Jahre braucht Leibniz in einem Briefe an Magliabecchi wohl zum erstenmal diesen Namen.

Indessen will seine Lehre nicht weniger das System der Natur, als das der vorherbestimmten Harmonie, nicht weniger naturalistisch als theologisch sein; daher folgt nach ihr die Ordnung der Welt auch aus der Natur der Dinge selbst, aus deren eigenem Vermögen: sie wurzelt in dieser dynamischen Naturauffassung, in dieser grundsätzlichen Bejahung der natürlichen Kraft und Energie der Dinge. Wer diese Energie in Abrede stellt, läuft den Weg des Spinozismus; wer die selbstthätigen Kräfte in der Welt bejaht, vergöttert darum nicht die Natur und macht sie nicht zu einem Idol, sondern läßt sie nur in ihrer eigenen Wirksamkeit gelten, ohne welche es überhaupt keine Natur giebt. Der dynamische Naturbegriff ist nicht paganisch, wie Malebranche gemeint hat, wohl aber ist sein Gegentheil spinozistisch. In diesem Sinne vertheidigt Leibniz sein Natursystem gegen Joh. Christoph Sturm, Professor der Physik in Altdorf, der eine Abhandlung «de idolo naturae» geschrieben hatte und deshalb von dem Mediziner Schelhammer in Kiel angegriffen worden war. Leibnizens Aufsatz, der in den «Acta eru-

ditorum» erscheint (September 1698), handelt: «De ipsa natura sive de vi insita actionibusque creaturarum». Die Schrift «de rerum originatione» erleuchtet die theologische Grundlage seiner Lehre, die Schrift «de ipsa natura» die physikalische. (Der Schriftenwechsel mit Sturm, der mit dem genannten Aufsatze abschließt, geht durch die Hand des Professors Pfautz.)

Das neue System findet in der Geschichte der Philosophie seine Verwandtschaften und Gegensätze, welche Leibniz gern hervorhebt, um durch Vergleichungen und Entgegenstellungen die eigene Lehre zu charakterisiren. Solche Betrachtungen bilden ein beliebtes Thema in seinen philosophischen Briefen. Er faßt die natürliche Energie der Dinge als formgebende und zweckthätige Kraft, ähnlich der aristotelischen Entelechie. Die Verwandtschaft mit Aristoteles umfaßt sowohl eine große Familie, wozu Plato und die Scholastiker gehören, als auch eine große Gegnerschaft, wozu sich Gassendi und Descartes, die Atomisten und Corpuscularphilosophen der neuen Zeit nebst Spinoza bekennen. Sie wollen alles in der Natur nur mechanisch erklären, aber den Mechanismus selbst können sie nicht erklären; daher bleibt ihnen die Gemeinschaft zwischen Seele und Körper ein Räthsel, zu dessen Lösung sie den deus ex machina herbeiholen. In drei Briefen aus dem Jahre 1697, die wir nur als Beispiele aufführen, hat Leibniz diese seine Verwandtschaften und Gegensätze erleuchtet: in dem Briefe an den französischen Jesuiten Joachim Bouvet (der mit dem Titel eines königlichen Mathematikers Missionar in China gewesen und geblieben war) zeigt er seine Berührungspunkte mit Aristoteles, in dem Briefe an den Abbé Nicaise seinen Gegensatz gegen Spinoza und in dem Briefe an den Physiker Sturm beides: die Parallelen wie die Gegensätze seiner Lehre.[1]

Alle Arten der Thätigkeit, auch die geistigen, sind nur Grade und Abstufungen der Kraft. So wenig Körper und Kraft einander entgegengesetzt sind, so wenig sind es Körper und Seele. Im Wesen und Begriff der Kraft sind beide identisch. So überwindet Leibniz jenen cartesianischen Dualismus, der die Gemeinschaft zwischen Seele und Körper zu einem unauflöslichen Räthsel gemacht hatte. In der Auflösung dieses Gegensatzes durch den Begriff der Kraft liegt die Reform der neuen Philosophie, die von ihm ausgeht. Diese Fassung finden

[1] Der französische Jesuit J. Bouvet (1662—1732) ging 1685 mit fünf andern als Missionar nach China und starb 1732 in Peking. S. Bodemann. Briefwechsel. S. 24.

wir in der «Epistola de rebus philosophicis», welche Leibniz den 27ten September 1699 an den ihm befreundeten Arzt Friedrich Hoffmann in Halle gerichtet hat, nicht zum ersten mal, aber besonders hell erleuchtet.

3. Die Untersuchungen während des nächsten Jahrzehnts (1700 bis 1710) richten sich vorzugsweise auf den Begriff der Seele: sie ist Kraft, Lebensprincip, vorstellende Thätigkeit, Geist, Gott. In diesen verschiedenen Formen, die den Grad ihrer Vollkommenheit bezeichnen, werden die Entwickelungsformen der Seele in einer Reihe von Abhandlungen dargethan und die psychologischen Grundbegriffe erörtert, ohne welche das neue System der Natur und die Lehre von der vorherbestimmten Harmonie dunkel bleibt. Gegen die Annahme der letzteren, wodurch Leibniz die Gemeinschaft zwischen Seele und Körper erklärt haben wollte, hat Bayle in dem Artikel „Rorarius" seines kritischen Wörterbuchs Bedenken und Zweifel geäußert, welche namentlich den Fundamentalsatz betrafen: daß alles, was in der Seele geschieht, aus ihr hervorgehe. In einem Briefe an J. Basnage, den Herausgeber der schon erwähnten Zeitschrift, hatte Leibniz schon im Juli 1698 die Schwierigkeiten, welche Bayle in dem neuen System von der Vereinigung der Seele und des Körpers gefunden hatte, zu lösen gesucht. Indessen wiederholte dieser in der neuen Auflage seines Dictionnaire die gemachten Einwürfe. Nun gab Leibniz eine in alle Hauptpunkte seiner Seelenlehre eingehende Erwiderung: «Réplique aux réflexions de Mr. Bayle sur le système de l'harmonie préétablie» (1702).

Man darf das Wesen der Seele so wenig als das der Weltharmonie pantheistisch auffassen: diese nicht bloß als göttliche Allmacht, jene nicht als göttlichen Allgeist oder Weltseele. Die Seele ist ihrem Wesen nach individuell, ihre Individualität ist unzerstörbar. Immer von neuem hebt Leibniz diese Grundbestimmung nachdrücklich hervor; sie bildet das Thema der aus seinem Nachlaß veröffentlichten «Considérations sur la doctrine d'un esprit universel», womit man den Brief an Hausch «De philosophia platonica seu de enthusiasmo platonico» (1707) vergleichen möge. In der Zeitschrift von Basnage erschienen seine «Considérations sur le principe de vie et sur les natures plastiques» (Mai 1705). Aus seinem Nachlaß hat Kortholt die «Commentatio de anima brutorum» und den Brief an den Mathematiker Rud. Chr. Wagner in Helmstedt «De vi activa corporis, de anima, de anima brutorum», beide aus dem Jahre 1710, veröffentlicht.

Die Seele als Geist oder Intellect, d. h. als menschliches Erkenntnißvermögen ist der Gegenstand einer umfassenden und tief eindringenden Untersuchung, woraus das wichtigste seiner philosophischen Werke hervorgeht. Der Entwurf dazu entstand als eine Gegenschrift wider Lockes „Versuch über den menschlichen Verstand", der im Jahre 1690 erschienen war. Leibniz las das Buch und schrieb darüber im Jahre 1696 seine Bemerkungen nieder, welche er Locken brieflich mittheilte, der sie aber unbeachtet ließ und geringschätzig davon sprach. Bei einem Sommeraufenthalt zu Herrenhausen (1703) nahm Leibniz seine Arbeit wieder vor, um sie in dialogischer Form auszuführen. Aus den Bemerkungen wurde ein Buch in vier Büchern, die von den angeborenen Ideen, den Vorstellungen, den Worten und der Erkenntniß handeln. Den 25. April 1704 schrieb er der Königin Sophie Charlotte, daß sein Werk bis auf die Reinschrift vollendet sei.[1] Den 28. Oktober 1704 starb Locke. Nun widerstrebte es dem Gefühle unseres Philosophen, das Werk eines Verstorbenen öffentlich zu bekämpfen, auch mochte es ihm nicht rathsam erscheinen, jetzt die Zahl seiner Gegner in England noch zu vermehren. So blieben die «Nouveaux essais sur l'entendement humain» ungedruckt und sind erst fünfzig Jahre nach seinem Tode veröffentlicht worden.

In dem System der vorherbestimmten Harmonie war das Problem enthalten, welches Leibniz in seiner Theodicee zu lösen unternahm, um die Prädestination und die Uebereinstimmung zwischen dem göttlichen Ursprunge und den Uebeln der Welt durch Vernunftgründe einleuchtend zu machen. Die Unionsbestrebungen in der evangelischen Kirche stießen sich an der Prädestinationslehre, die bekanntlich einen der schwierigen Streitpunkte zwischen den Lutherischen und Reformirten bildete. Dieses Hinderniß durch seine neue Lehre von der göttlichen Vorherbestimmung aus dem Wege zu räumen, war für Leibniz eines der Hauptmotive zur Ausarbeitung seiner Theodicee.[2] Wie sich mit der göttlichen Vorherbestimmung die menschliche Freiheit, mit der göttlichen Güte die Uebel in der Welt vertragen könnten, war eine der Fragen, welche von jeher philosophische Gemüther beschäftigt, religiöse beunruhigt, skeptische gereizt haben. Neuerdings hatte Bayle alle Stützen der Uebereinstimmung zwischen Glauben und Vernunft durch seine Zweifel dergestalt erschüttert, daß sich Leibniz zur Widerlegung der letzteren heraus-

[1] S. oben Cap. XIV. S. 268. — [2] S. oben Cap. XI. S. 185 u. 186.

gefordert sah. Die öfteren Gespräche darüber mit der Königin von Preußen gaben den letzten, uns bekannten Anlaß zu jenen Aufzeichnungen, woraus das Werk hervorging, das sehr bald ein Lehr- und Lesebuch von europäischem Ansehen wurde. Im Jahre 1710 erschienen «Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal».[1] Da Leibniz, wie aus seinen Briefen an Isaac Trogel in Amsterdam, dem Verleger der Theodicee, hervorgeht, immer neue Zusätze nachschickte, so hat das Werk eine weit größere Ausdehnung gewonnen, als ursprünglich geplant war.[2]

4. In die letzten Jahre des Philosophen (1710—1716) gehören die in geordneter Kürze das Ganze zusammenfassenden und übersichtlichen Schriften. Der Grundbegriff des Systems ist die Kraft, der höchste Begriff ist Gott, in der Mitte steht der des menschlichen Geistes. Auf den Begriff der Kraft gründet sich die natürliche (mechanische), auf den des Geistes die moralische, auf den des höchsten Wesens die göttliche Weltordnung. In der Harmonie der natürlichen und moralischen Ordnung der Dinge, „des Mechanismus und des Moralismus", der wirkenden und zweckthätigen Ursachen oder, theologisch zu reden, in der Harmonie zwischen dem Reiche der Natur und dem der Gnade besteht das ganze System. Solche summarische Schriften sind die «Epistola ad Bierlingium», die Christian Kortholt herausgegeben, und das in dialogischer Form verfaßte «Examen des principes du P. Malebranche», beide aus dem Jahre 1711.

Vor allem aber sind zwei Abrisse zu nennen, die in den letzten wiener Aufenthalt fallen: «La monadologie» und «Principes de la nature et de la grâce, fondés en raison», beide aus dem Jahre 1714. Die Monadologie wurde, wie wir berichtet haben, für den Prinzen Eugen geschrieben[3], Köhler hat sie ins Deutsche, Hansch zu Leipzig in das Lateinische übersetzt und unter dem Titel: «Principia philosophiae seu theses in gratiam principis Eugenii conscriptae» in den leipziger «Acta eruditorum» veröffentlicht (1721). Den fran-

[1] S. Cap. XIV. S. 266—268. Vgl. S. 278 u. 279. — Ueber die Beweise vom Dasein Gottes und über die menschliche Willensfreiheit vgl.: «De la démonstration cartésienne de l'existence de Dieu» du R. P. Lami. (Mémoires de Trévoux. 1701) und aus dem Nachlasse: «Lettre à Mr. Coste de la nécessité et de la contingence» (1707). Der Jesuit Bartholomäus Des Bosses in Hildesheim gab die lateinische Uebersetzung der Theodicee. — [2] E. Bodemann: Der Briefwechsel des G. W. Leibniz u. s. f. S. 345. Hier werden 10 Briefe angeführt, welche den Druck der Theodicee betreffen. — [3] S. oben Cap. XIII. S. 243 u. 244.

zösischen Originaltext hat erst Erdmann aus dem Nachlasse herausgegeben und mit dem Titel «La Monadologie» versehen, da ihn Leibniz ohne Ueberschrift gelassen hatte.[1] Die Principien der Natur und Gnade erschienen in der «Europe savante» 1718.

5. Zu den zusammenfassenden und summarischen Schriften müssen wir einige der letzten Briefwechsel rechnen, insbesondere die Briefe an den Pater Des Bosses, Professor in Hildesheim, aus den Jahren 1706—1716, an Bourguet, Professor in Neuschatel, aus den Jahren 1704—1716 und an Samuel Clarke in London (1715—1716). Die Briefe an Des Bosses betreffen den Begriff der Monade, der Materie und des Körpers, wobei die Frage nach der Substantialität und Transsubstantiation des Körpers mit Beziehung auf das Sacrament zur Sprache kommt; die Briefe an Bourguet erörtern den Begriff der Vorstellung und die Frage nach der gleichmäßigen oder wachsenden Vollkommenheit der Dinge; den philosophischen Schriftwechsel mit Clarke haben wir, was seinen Ursprung und Inhalt anlangt, schon aus der Correspondenz unseres Philosophen mit der Prinzessin von Wales kennen gelernt.[2]

6. Es ist hier der Ort, auch der philosophischen Briefe zu gedenken, die in Leibnizens Correspondenz mit den fürstlichen Frauen enthalten sind oder zu ihr gehören und in einer vollständigen Sammlung seiner philosophischen Schriften nicht fehlen dürfen. Zu dem Briefwechsel mit Sophie Charlotte gehört der Schriftwechsel mit John Toland (1702), den die Königin veranlaßt hatte, und die Briefe an Lady Masham, deren Abschriften Leibniz der Königin mittheilte.[3]

In den Briefen an die Kurfürstin Sophie finden sich, namentlich in der Zeit, wo Leibniz die Grundzüge seiner Lehre öffentlich darlegte (1694—1700), mitten in der bunten Fülle der Tagesereignisse und politischen Weltfragen eine Reihe philosophischer Aussprechungen voller Geist und Leben. Wer diese Briefe nicht kennt und einige ähnliche an Sophie Charlotte, weiß nicht, wie munter, anmuthig und witzig Leibniz zu sprechen und zu schreiben verstand. Ein Beispiel dieser Art ist über „Balth. Bekkers bezauberte Welt" ein Brief (aus dem Sommer 1694), worin dieses Buch in seiner Abhängigkeit von den Grundsätzen Descartes' und in der Selbständigkeit der eigenen Folgerungen mit ein paar Worten treffend geschildert wird. Leibniz bestreitet die Grundsätze

[1] S. oben Cap. XIII. S. 243 u. 244. — [2] S. oben Cap. XIV. S. 279—281. — [3] S. oben Cap. XIV. S. 268—271.

und billigt die Folgerungen, denn sie zerstören die Vorurtheile der Welt und dienen zu ihrer Aufklärung. Er sagt von Bekker, er habe den Teufel zur Hölle geschickt, ohne Paß zur Rückkehr in die Welt; Bekker mache es mit dem Teufel, wie Epikur mit den Göttern. Er sagt von der Welt: sie fängt an klüger zu werden, es ist auch Zeit, denn sie ist schon so alt.[1]

Die Kurfürstin interessirte sich für den Theosophen Franz Merkur van Helmont, der sich im Frühjahr 1696 in Hannover aufhielt und ihr in Morgenunterhaltungen, wobei Leibniz zugegen war, seine Lehre vortrug. (Van Helmont hatte in England längere Zeit mit dem Prinzen Ruprecht, dem Bruder der Kurfürstin, zusammengearbeitet und war diesem auch schon von Osnabrück her bekannt.) In Briefen aus dem September 1694 und 1696 beurtheilte Leibniz die Bücher van Helmonts; er billigte, daß dieser die materialistische Körperlehre verwarf, aber er wollte nichts von der Seelenwanderung wissen, deren Lehre van Helmont erneuerte. Dies gab unserem Philosophen Gelegenheit, seine eigene Körper- und Seelenlehre kurz zu entwickeln. Daran knüpfte sich ein Brief aus dem November 1696, worin er, wie in einem späteren aus dem Juni 1700, die tiefsten Grundsätze seiner Philosophie, das Verhältniß der Einheit und unendlichen Vielheit, der Seele und des Körpers, das Wesen der Monade und des Mikrokosmus einleuchtend besprach.[2]

II. Die Ausgaben der Werke.

1. Die Aufgabe.

Nur wenige seiner Werke hat unser Philosoph selbst herausgegeben, zum Theil ohne seinen Namen. Viele seiner Abhandlungen und Briefe erschienen in den Zeitschriften der gelehrten Welt, andere in fremden Werken, denen sie einverleibt wurden, die meisten hat er der Nachwelt handschriftlich hinterlassen. Die gedruckten befanden sich im Zustande der Zerstreuung, die Handschriften in dem eines ungeordneten Nachlasses, der gleich nach seinem Tode in der Bibliothek zu Hannover aufbewahrt wurde. Um sich von dem Umfange seiner Correspondenz eine Vorstellung zu machen, genüge die Angabe, daß bloß der Personen,

[1] Ueber B. Bekker vgl. dieses Werk. Bd. II. Buch I. Cap. II. S. 24 bis 30. Vgl. Leibnizens Briefe an Sophie. Werke (Klopp). Bd. VII. S. 298 bis 300. — [2] Ebendas. Bd. VII. S. 301—306. Bd. XIII. S. 8—13, S. 14—18, S. 173—178.

an welche die Briefe gerichtet sind, man 1054 gezählt hat, darunter 32 fürstliche. (Da aber einzelne Correspondenzen und Briefe noch außerdem theils in anderen Briefwechseln, theils unter den leibnizischen Handschriften untergebracht sind, so ist die Zahl der Correspondenten noch erheblich größer.)

Wenn Leibniz keine Zeile umsonst geschrieben haben soll, so müssen alle zerstreuten Schriften, die gedruckten wie ungedruckten, gesammelt und gesichtet, alle nachgelassenen Manuscripte hinzugefügt und aus beiden eine vollständige, wohlgeordnete, kritische Gesammtausgabe hergestellt werden: eine Aufgabe, die zu den größten und schwierigsten ihrer Art gehört und viele Jahre braucht, um nur annähernd gelöst zu werden. Doch darf man sich wundern, daß nach dem Tode des Philosophen über ein halbes Jahrhundert verging, bevor der erste Versuch einer solchen Ausgabe zu Tage trat.

2. Die ersten Sammlungen.

Die ersten Mittheilungen vermischten Inhalts aus dem Munde und der Feder des Philosophen gab Joachim Friedrich Feller, der in den Jahren 1696—1698 sein Arbeitsgehülfe gewesen war: «Otium hanoveranum sive miscellanea ex ore et schedis illustris viri piae memoriae G. G. Leibnitii» (Lipsiae 1718)[1]; die erste Sammlung vermischter Briefe besorgte Christian Kortholt in vier Bänden: «Viri illustris G. G. Leibnitii epistolae ad diversos theologici juridici medici mathematici historici et philosophici argumenti» (1734—42). Der Bibliothekar Gruber dachte an eine Gesammtausgabe der leibnizischen Briefwechsel, ließ aber nur in zwei Quartbänden den «Prodromus commercii epistolici Leibnitiani» erscheinen (1737), der die Briefe zwischen Boineburg und Conring und einiges von Leibniz enthielt. Gleichzeitig erschien K. G. Ludovicis „Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der leibnizischen Philosophie", worin ein Register der Schriften und Briefe des Philosophen gegeben war, zwar ohne historische und politische Genauigkeit, aber immerhin dankenswerth für einen künftigen Herausgeber, da es die einzige Aufzeichnung dieser Art war.

Sieben Jahre später wurde der Briefwechsel zwischen Leibniz und Johann Bernoulli durch den Schweizer M. M. Bousquet herausgegeben und der königlichen Akademie der Wissenschaften in Paris ge-

[1] S. oben Cap. II. S. 25 flgd.

widmet: «G. G. Leibnitii et Joh. Bernoullii commercium philosophicum et mathematicum» (Laussannae et Genevae 1745).

3. Die Entstehung und Geschichte der Ausgaben.

1. Es dauerte noch zwanzig Jahre, bis eine erste Ausgabe philosophischer Werke erschien. Das Verdienst, sie besorgt zu haben, gebührt dem Bibliothekar Rud. Erich Raspe in Hannover. Die Vorrede war von dem göttinger Professor Gotth. Abr. Kästner geschrieben und das Werk dem verdienstvollen Kurator der göttinger Universität, A. G. v. Münchhausen, gewidmet. Die Ausgabe enthielt nur sechs Schriften, darunter aber die wichtigste von allen: «Nouveaux essais sur l'entendement humain», die jetzt erst das Licht der Welt erblickte. Raspe selbst verglich sein Verdienst mit dem des Tyrannion, der die Werke des Aristoteles, welche Jahrhunderte lang begraben gewesen seien, zuerst veröffentlicht habe: «Oeuvres philosophiques, latines et françaises, de feu Mr. de Leibniz, tirées de ses manuscrits, qui se conservent dans la bibliothèque royale à Hanovre» (Amst. et Leipzig 1765).

2. Ein halbes Jahrhundert nach dem Otium hanoveranum erschien in sechs Quartanten die erste Gesammtausgabe der Werke: es war kein Deutscher, der sich das große Verdienst dieser Arbeit erworben hat, sondern ein französischer Schweizer, Louis Dutens in Genf, der durch die Sammlung aller «scripta dispersa», gedruckter wie ungedruckter, das Werk herzustellen suchte, welches Leibniz gewünscht und nach seinem Tode Männer, wie Eckhart, Baring, Ludovici u. a. wohl beabsichtigt, aber nicht geleistet hatten. Von Bewunderung für Leibnizes Geistesgröße erfüllt, wollte Dutens durch diese Gesammtausgabe der Werke das Studium der letzteren befördern und recht eigentlich erst begründen: «G. G. Leibnitii opera omnia, nunc primam collecta, in classes distributa, praefationibus et indicibus exornata studio Ludovici Dutens» (Genevae apud fratres de Tournes. 1768).

Die Ausgabe selbst hatte wesentliche Mängel. Dutens hatte den handschriftlichen Schatz in Hannover nicht benutzt und Raspes Ausgabe erst kennen gelernt, als seine Ausgabe fertig war und er jene nur in der Vorrede noch erwähnen konnte. Das wichtigste der philosophischen Werke, die «Nouveaux essais», fehlten in den «Opera omnia». Dutens wollte die Ausgabe Raspes wie den Briefwechsel mit Bernoulli als Ergänzungsband seiner Ausgabe angesehen wissen (Praef. S. 17). Die

deutschen Schriften wurden nicht bloß unvollständig, sondern, mit einer Ausnahme, in Uebersetzungen gegeben, wie denn überhaupt Dutens nicht im Stande sein konnte, Leibniz als deutschen Staatsmann und Patrioten zu würdigen, als den Begründer der deutschen Philosophie, wie Bacon der Begründer der englischen, Descartes der der französischen war. Von einer historischen Eintheilung der Werke war nicht die Rede, sie zerfielen in Fächer.

Wenn man in der Geschichte unserer Litteratur das Jahrzehnt von 1760—1770 mit Recht als ein sehr bedeutsames und fruchtbares hervorhebt — Wieland und Lessing erscheinen auf ihren Höhen, Herder in seinen Anfängen, — so sollte man nicht vergessen, daß auch die ersten Ausgaben der Werke unseres Leibniz in dieses Jahrzehnt gehören.

3. Vierzig Jahre nach Raspes Ausgabe ließ G. H. Feder in Hannover aus dem dortigen handschriftlichen Schatz eine Auswahl noch ungedruckter Briefe erscheinen: «Commercii epistolici Leibnitiani typis nondum vulgati selecta specimina» (Hannover. 1805).

Siebzig Jahre waren seit Dutens' Gesammtausgabe vergangen, als in der Geschichte der Leibniz-Forschungen, die während dieser langen Zeit so gut wie geruht hatten, ein neuer Geist erwachte, der den zweihundertjährigen Geburtstag des Philosophen durch Werke feiern wollte und mit unablässigem Eifer bis heute fortgearbeitet hat. Jetzt begann eigentlich erst die deutsche Leibniz-Forschung. Den Anfang, den wir als eine Epoche auf diesem Arbeitsfelde begrüßen, machte G. E. Guhrauer, der im Jahre 1838 „Leibnizens Deutsche Schriften" herausgab, im Jahre 1839 seine Darstellung von „Kur-Mainz in der Epoche von 1672" und drei Jahre später die Lebensgeschichte des Philosophen folgen ließ, wozu im Jahre 1846 „Zu Leibnizens Säcularfeier" Nachträge kamen.[1]

4. Noch gab es keine Gesammtausgabe der philosophischen Werke. Um eine solche herzustellen, mußten die Ausgaben von Raspe und Dutens, soweit die letztere philosophische Schriften enthielt, in einer neuen Sammlung vereinigt und, was von philosophischen Arbeiten in dem Nachlaß zu Hannover noch verborgen lag, hinzugefügt werden. Diese Ausgabe versuchte Joh. Eduard Erdmann: «G. G. Leibnitii opera philosophica, quae extant latina gallica germanica omnia»

[1] S. oben Cap. II. S. 27.

(2 Vol. Berol. 1840). Die Ausgabe zählt in chronologischer Folge 99 Schriftstücke, wovon 23 bisher ungedruckt waren. Dazu kamen im Anhange noch zwei kleine Leibnitiana aus Cousins «Fragments philosophiques» (1838).

5. Endlich schritt man dazu, den handschriftlichen Schatz im Ganzen zu heben und an das Tageslicht zu fördern. An der Geschichte Braunschweigs hatte sich Leibniz zu Tode gearbeitet, von Monat zu Monat gedrängt, da der König das Werk gar so sehr zu verlangen schien. Er ließ es unbeachtet liegen. Der Name Leibniz wurde zwei Jahrhunderte alt, bis das Geschichtswerk erschienen war. G. H. Pertz, königlicher Bibliothekar in Hannover und Historiograph des Hauses Braunschweig, unternahm „Leibnizens gesammelte Werke aus den Handschriften der königlichen Bibliothek zu Hannover" herauszugeben. Es geschah in drei Abtheilungen oder „Folgen", die in zwölf Bänden von 1843—1863 erschienen sind. Die erste hieß „Geschichte", die zweite „Philosophie", die dritte „Mathematik". Pertz selbst besorgte die erste in vier Bänden (1843—1847), von denen die ersten drei die Annalen enthielten (1843—1846).[1] Die zweite blieb auf einen schwachen Band beschränkt und brachte den „Briefwechsel zwischen Leibniz, Arnauld und dem Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels", den K. L. Grotefend herausgab (1846). Die dritte in sieben Bänden (1849—1863) besorgte C. J. Gerhardt: die ersten vier enthalten die Briefwechsel (mit Oldenburg, Collins, Newton, Galloys, Vitale Giordano, Hugens van Zulichem, mit Jacob, Johann und Nicolaus Bernoulli, und mit Wallis, Varignon, Guido Grandi, Zendrini, Hermann und dem Freiherrn von Tschirnhausen), die drei letzten die mathematischen Abhandlungen und Lehren (Dynamik, Arithemik, Algebra und Geometrie). Gerhardt hat vor seinem Tode noch eine neue Ausgabe des mathematischen Briefwechsels begonnen, von welcher ein Band erschienen ist (Berlin 1899).

K. J. Gerhardt hat „die philosophischen Schriften des Gottfried Wilhelm Leibniz" in sieben Bänden und zwei Abtheilungen herausgegeben (Berlin 1875—1890). „Sämmtliche vorhandene Sammlungen der philosophischen Schriften Leibnizens sind unvollständig." „Die gegenwärtige Sammlung der philosophischen Schriften Leibnizens soll das bisher Gedruckte und das, was sein

[1] S. oben Cap. XII. S. 208—211.

Nachlaß, so weit er sich herbeischaffen läßt, das der Veröffentlichung Werth bietet, enthalten. Die erste Abtheilung umfaßt den philosophischen Briefwechsel, die zweite das Uebrige."

Abth. I. Bd. I—III.

Band I (1515): Briefwechsel zwischen Leibniz und Jac. Thomasius. 1663—1672.

Leibniz an Herzog Johann Friedrich von Braunschweig-Lüneburg, Antoine Arnauld und Thomas Hobbes. 1670—1673.

Briefwechsel zwischen Leibniz und Otto von Guericke. 1671—1678.

Leibniz und Spinoza. 1671—1677.

Briefwechsel zwischen Leibniz und Conring. 1670—1678.

Briefwechsel zwischen Leibniz und Malebranche. 1674(?)—1711.

Briefwechsel zwischen Leibniz, Eckhard und Molanus. 1677—1679.

Briefwechsel zwischen Leibniz und Foucher. 1676(?)—1693.

Band II (1879): Briefwechsel zwischen Leibniz, Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels und Antoine Arnauld. 1686—1690.

Briefwechsel zwischen Leibniz und de Volder. 1698—1700.

Briefwechsel zwischen Leibniz und Des Bosses. 1706—1716.

Leibniz an Nicaise. 1692—1701.

Band III (1887): Briefwechsel zwischen Leibniz und Huet. 1673—1695.

Briefwechsel zwischen Leibniz und Bayle. 1687—1702.

Briefwechsel zwischen Leibniz und Basnage de Beauval. 1692—1708.

Briefwechsel zwischen Leibniz und Thomas Burnett de Kemney. 1698—1700.

Briefwechsel zwischen Leibniz und Lady Masham. 1703—1705.

Briefwechsel zwischen Leibniz und Coste. 1706—1712.

Briefwechsel zwischen Leibniz und Jaquelot. 1702—1706.

Briefwechsel zwischen Leibniz und Hartsoeker. 1706—1712.

Briefwechsel zwischen Leibniz und Bourguet. 1709—1716.

Briefwechsel zwischen Leibniz und Remond. 1713—1716. Leibniz an Hugony.

Abth. II. Bd. IV—VII.

Band IV (1890): 1. Die philosophischen Schriften von 1663—1671.

2. Leibniz gegen Descartes und den Cartesianismus. 1677—1702.

3. Philosophische Abhandlungen. 1684—1705.

Band V (1882): Leibniz und Locke.

Band VI (1885): Theodicee. Philosophische Abhandlungen. 1702 bis 1716.

Band VII (1890): 1. Scientia generalis. Characteristica. 2. Streitschriften mit Clarke. 3. Ergänzungen zum philosophischen Briefwechsel.

6. Indessen enthält Leibnizens handschriftlicher, in den Schränken der Bibliothek zu Hannover aufbewahrter Nachlaß weit mehr, als die genannten Ausgaben bieten, insbesondere die Originaltexte der politischen, kirchenpolitischen und auf die Gründung wissenschaftlicher Societäten bezüglichen Schriften. Eine Sammlung dieser Werke gab in sieben Bänden (1859—1875) der französische Akademiker A. Foucher de Careil: Oeuvres de Leibniz, publiées pour la première fois d'après les manuscrits originaux avec notes et introductions». Die beiden ersten Bände bringen den auf die Reunion bezüglichen Briefwechsel mit Bossuet, Pelisson, Molanus, Spinola, Anton Ulrich, der Herzogin Sophie und Madame de Brinon; die beiden folgenden historische und politische Abhandlungen (aus den Jahren 1684—1715), der fünfte die Denkschriften, welche den Plan der ägyptischen Expedition betreffen, der sechste politische Schriften aus den Jahren 1669—1677, und der letzte die auf die Gründung von Akademien und auf Leibnizens Verhältnisse zu Peter dem Großen und Rußland bezüglichen Schriftstücke.

Schon im Jahre 1854 hatte derselbe Herausgeber ungedruckte Schriften von Leibniz veröffentlicht, eine Widerlegung Spinozas und Briefe mit Foucher, Bayle und Fontenelle nebst einigen Abhandlungen: «Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz» und «Lettres et opuscules inédits de Leibniz» (Paris 1854). Dazu kommen von demselben Herausgeber: Nouvelles lettres et opuscules inédits de Leibniz, précédés d'une introduction etc. (Paris 1857).

7. Es würde uns zu weit führen, in die Beurtheilung der Ausgaben einzugehen, da wir nur ihre Aufgabe, ihre Reihenfolge und den Inhalt, nicht den Werth ihrer Leistung kurz zu bezeichnen haben. Die Sammlung, die wir dem Grafen Foucher de Careil verdanken, ist nicht nach einem historischen Plane eingerichtet und entbehrt außerdem der Vollständigkeit. Eine vollständige, nach historischem Plan in chronologischer Reihenfolge geordnete Sammlung der Originalschriften war die richtig gedachte Absicht und Aufgabe, welche sich Onno Klopp, der jüngste Herausgeber „der Werke von Leibniz gemäß seinem handschriftlichen Nachlasse in der königlichen Bibliothek zu Hannover" gesetzt hatte. Die keineswegs vollständige, auch in der historischen Folge vielfach unterbrochene Ausführung in elf Bänden geschah in den Jahren 1864—1884, Dank dem Könige Georg V., der das

Andenken Leibnizens mehr in Ehren gehalten hat, als sein Ahnherr Georg I. dessen Person. Die Klopp'sche Ausgabe war auf mehrere Abtheilungen oder „Reihen" berechnet. Die erste führt den Titel: „Historische und staatswissenschaftliche Schriften". Nur diese ist in den elf erschienenen Bänden enthalten. Die Ausgabe war bis zur Hälfte gediehen und in ihren ersten fünf Bänden Leibnizens Werke von 1668 bis 1689 veröffentlicht, als in Folge des Krieges von 1866 die Ausgabe gehemmt wurde. Der sechste Band erschien erst 1872, die letzten fünf Bände brachten die Briefwechsel mit der Kurfürstin Sophie (1873), der Königin Sophie Charlotte (1877) und der Prinzessin Karoline (1884). Die weitere Fortsetzung des beabsichtigten Werkes blieb dauernd gehemmt.

Was Leibnizens letzte Jahre betrifft, insbesondere ihm gegenüber das Verhalten Georgs I., so gewinnen wir die richtigen Vorstellungen erst aus den Urkunden, welche R. Doebner, königlicher Archivar zu Hannover, veröffentlicht hat: „Leibnizens Briefwechsel mit dem Minister von Bernstorff und andere Leibniz betreffende Briefe und Actenstücke aus den Jahren 1705—1716". (Separatabdruck aus der Zeitschrift des historischen Vereins für Niedersachsen.)

8. W. Guerrier, ord. Prof. a. d. Universität Moskau: Leibniz in seinen Beziehungen zu Rußland und Peter dem Großen. St. Petersburg und Leipzig 1873.

9. Die wichtigsten und rühmenswerthesten Beiträge zur Leibniz-Forschung hat Ed. Bodemann, der gegenwärtige Bibliothekar zu Hannover, geliefert: 1) durch seine Beschreibung des Briefwechsels des Gottfried Wilhelm Leibniz in der Königl. öffentl. Bibliothek (Hannover 1889). Mehr als 15300 Briefe waren durchzulesen und zu bearbeiten, der Briefwechsel mit fürstlichen Personen beträgt 35 Nummern, der mit anderen Personen 1028.

2) Die Leibniz-Handschriften der Königl. öffentl. Bibliothek zu Hannover. Hannover und Leipzig 1895. Die 41 Abschnitte betreffen Wissenschaften, Länder, Societäten, Archivs- und Bibliothekswesen, zuletzt Autobiographisches.

Zweites Buch.

Leibnizens Lehre.

Erstes Capitel.

Die Reform der neuern Philosophie. Der Begriff der Substanz als Krafteinheit oder Monade.

I. Der Gegensatz von Denken und Ausdehnung.

1. Die Probe der Thatsachen.

Eine sehr einfache Betrachtung läßt uns die Umgestaltung erkennen, welche die von Descartes begründete Philosophie durch Leibniz erfährt: er stellt die herrschenden Grundbegriffe auf die Probe der Thatsachen und sieht zu, ob sie diese Probe bestehen. Wenn es bestimmte, unzweifelhafte Thatsachen giebt, die aus jenen Principien nicht können erklärt werden, so wird die Probe nicht bestanden, und die Nothwendigkeit leuchtet ein, die Grundbegriffe zu ändern. Nach Descartes und Spinoza unterscheidet sich die Natur der Dinge in Geister und Körper; gleichviel, ob wir die Dinge mit jenem für Substanzen oder mit diesem für Modi halten: in beiden Fällen soll die Natur der Geister im Denken, die der Körper in der Ausdehnung bestehen, und zwar sind die Geister nur denkende, die Körper nur ausgedehnte Wesen. Darum gilt der Grundsatz: daß innerhalb der Geisterwelt alles aus Ideen oder Vorstellungen, innerhalb der Körperwelt alles aus körperlichen Elementen oder Corpuskeln müsse erklärt werden; daß mithin die Seelenlehre nur idealistisch, die Körperlehre nur materialistisch verfahren dürfe.

Wenn es nun in dem Gebiete der geistigen Natur Thatsachen giebt, die von jener Seelenlehre selbst weder verneint noch erklärt werden können, so ist offenbar das Princip mangelhaft und beschränkt, von dem sie abhängt. Wenn sich innerhalb der Körperwelt Erscheinungen finden, die jene Körperlehre anerkennen muß, aber zu erklären nicht vermag, so erhellt daraus der Mangel ihrer Grundsätze. Nehmen wir beide Fälle, wie sie bei dem Gegensatze zwischen Geist und Körper innerhalb der cartesianischen Philosophie gelten und gelten müssen. Die Natur

der Geister bestehe nur im Denken: so ist alles geistige Sein gedachtes oder bewußtes Sein, so giebt es in der menschlichen Seele keine bewußtlosen Vorstellungen, keine durch den Gedanken unauflösbare Stimmungen, so giebt es im Menschen überhaupt kein unbewußtes Seelenleben. Die Natur der Körper bestehe nur in der Ausdehnung; so ist alles körperliche Sein nur ausgedehntes Sein, so giebt es innerhalb der Materie nichts Untheilbares, Einfaches, Ursprüngliches, sondern überall bloß todte, träge Massen, die von außen bewegt werden und andere Massen wieder von außen bewegen. Beide Fälle stützen sich gegenseitig. Wenn der eine gilt, so gilt auch der andere. Giebt es in den Körpern nichts Geistiges oder der geistigen Natur Analoges, so kann sich auch in den Seelen nichts Körperliches oder der körperlichen Natur Analoges finden: dort nichts Unausgedehntes, hier nichts Unbewußtes.

Wenn aber von den beiden Fällen der eine nicht gilt, so ist auch der andere damit aufgehoben oder wenigstens modificirt, so muß die Natur der Geister und Körper, also überhaupt das Wesen der Dinge anders gedacht oder, was dasselbe heißt, der Begriff der Substanz umgebildet werden. Denn ein anderer Körper ist auch ein anderer Geist, ein anderes Princip der Körperlehre ist auch ein anderes der Seelenlehre.

Fassen wir die Frage zunächst aus dem Gesichtspunkte der Körperlehre: sind die Körper nur ausgedehnt? Sie sind es nicht, wenn es innerhalb der Körperwelt Thatsachen, schlechthin gewisse Thatsachen giebt, welche niemals aus der bloßen Ausdehnung folgen. Oder darf die Naturwissenschaft, wenn sie wirklich die Erscheinungen der Körper erklären will, nur Corpuskularphysik sein? Sie darf es nicht sein, wenn sich in den Körpern Erscheinungen, von ihr selbst anerkannte Erscheinungen finden, die aus den Beschaffenheiten der bloßen Materie nicht zu begreifen sind.

2. Die widersprechende Thatsache.

Wenn die Ausdehnung allein das Wesen der Körper ausmacht, so erklären sich daraus nur die rein geometrischen Beschaffenheiten der Körper: sie sind Größen, welche getheilt, gestaltet, bewegt werden können, aber die bestimmte Größe und Figur folgen aus der bloßen Ausdehnung ebenso wenig als die wirkliche Bewegung. Die Körper sind lediglich passiv: sie verhalten sich nur empfangend, sie empfangen alles von außen, sie werden sich bewegen kraft des Stoßes, den sie

empfangen, und sie werden diese Bewegung ins Endlose fortsetzen, wenn nicht ein anderer Stoß die fortgesetzte Bewegung aufhebt und den Körper zwingt, in den Zustand der Ruhe zurückzukehren; aber aus eigener Machtvollkommenheit wird der Körper den Zustand der Ruhe weder verlassen noch gegen äußere Angriffe vertheidigen, d. h. er wird aus eigenem Vermögen weder sich bewegen noch dem Stoße Widerstand leisten können, welcher ihm die Bewegung mittheilt. Ohne jede Widerstandskraft des Körpers: wie sollte es möglich sein, daß er auf die fremde, mitgetheilte Bewegung auch nur die mindeste Gegenwirkung ausübt? Ohne die mindeste Gegenwirkung kann natürlich die fremde Bewegung auch nicht im mindesten modificirt werden, also wird sie ihren Weg fortsetzen genau mit derselben Geschwindigkeit und genau in derselben Richtung. Ist dies in Wahrheit der Fall? Descartes selbst lehrt in seinem dritten Naturgesetze, daß bei dem Zusammenstoß zweier Körper von ungleichen Kräften die Geschwindigkeit der größeren und die Richtung der geringeren Kraft modificirt werden, und er sieht sich deshalb genöthigt, jedem Körper eine gewisse Kraft zu ertheilen, auf andere Körper einzuwirken und deren Angriffen zu widerstehen. Diese Kraft erklärte Descartes aus dem jedem Dinge natürlichen Bestreben, in dem Zustande zu beharren, worin es sich befindet. Nun aber leuchtet ein, daß in der bloßen Ausdehnung, in der rein geometrischen Natur des Körpers, nirgends eine Kraft entdeckt werden kann, die im Stande wäre zu wirken, äußeren Einwirkungen Widerstand zu leisten und in dem eigenen Zustande zu beharren.

Hier ist die unwidersprechliche Thatsache, die von jener Körperlehre selbst anerkannt, sogar als Naturgesetz behauptet, aber aus ihren Principien nicht erklärt wird, auch nicht erklärt werden kann: sie läßt sich mit Leibniz auf die höchst einfache Erscheinung zurückführen, daß ein großer Körper schwieriger in Bewegung zu setzen ist als ein kleiner. Diese Thatsache besagt, daß ein großer Körper der äußeren Einwirkung größere Widerstandskraft entgegensetzen kann als ein kleiner, daß also eine gewisse Widerstandskraft, eine gewisse Energie, in seinem Zustande zu beharren, welche die Physiker Trägheit (inertie naturelle) nennen, jedem Körper von Natur eingepflanzt ist. Ohne diese Kraft, vermöge deren ein Körper wirkt und immer wirkt, können die wahren Naturgesetze der Bewegung weder entdeckt noch verstanden werden. An der nachgewiesenen Thatsache scheitert die cartesianische Körperlehre, mit welcher die Geisteslehre Hand in Hand geht.

II. Der Begriff der Kraft.

1. Die Kraft als metaphysisches Princip.

Es ist demnach klar, daß die bloße Ausdehnung das Wesen des Körpers nicht ausmacht. Freilich giebt es keine Körper ohne Ausdehnung, aber daraus folgt nicht, daß mit der Ausdehnung auch schon die Körper gegeben sind; vielmehr wird das wahre Verhältniß beider so gefaßt werden müssen, daß nicht vermöge der Ausdehnung die Körper, sondern umgekehrt vermöge der Körper die Ausdehnung besteht. Denn es hat sich gezeigt, daß in den Körpern gewisse Kräfte sein müssen, welche in der bloßen Ausdehnung unmöglich sind. Von dem Dasein solcher Kräfte in der Materie, von der Unzulänglichkeit der Corpuskularphysik mit ihrer rein mechanischen Erklärungsweise der Körper haben bereits einige philosophirende Zeitgenossen Descartes' das dunkle und lebhafte Gefühl gehabt, nämlich die englischen Naturmystiker Henry Moore mit seinem «principium hylarchicum», Cudworth mit seiner «vis plastica», Glisson mit der «natura energetica». Sie suchen den herrschenden Materialismus des Zeitalters zu widerlegen, indem sie der Materie gewisse seelenhafte Kräfte zuschreiben. Unter diese Gegner der Corpuskularphysik hätte L. Feuerbach nicht auch Spinoza rechnen sollen; es ist zwar richtig, daß Spinoza die Ausdehnung als Potenz bezeichnet hat, aber davon ist der Grund nicht sein Begriff des Körpers, den auch er rein materialistisch faßt, sondern sein Begriff Gottes, der ihm als das absolute Vermögen sowohl des Denkens als der Ausdehnung gilt. Die Ausdehnung ist bei Spinoza Kraft, nicht weil sie körperlich, sondern weil sie ein Attribut Gottes ist. Nur in diesem Sinne unterscheidet er seinen Begriff der Ausdehnung von dem cartesianischen. Dies aber ist kein Widerspruch gegen die Corpuskularphysik.[1]

Damit ist zunächst bewiesen, daß der Grundbegriff der bisherigen Philosophie, wonach das Wesen der Körper lediglich in der Ausdehnung besteht, mit der Natur der Körper, also mit der Natur der Dinge überhaupt nicht übereinstimmt, daß er diese Natur nicht erschöpft; daß, um sie zu erschöpfen, jenes Princip anders zu denken oder der Begriff der Substanz zu berichtigen ist. Diesen Begriff tiefer zu denken, als Descartes und Spinoza vermocht haben, fordern die Thatsachen der Natur selbst.

Die Körper sind nicht reine Größen, sondern sie sind Kräfte, ohne welche die Bewegung nicht erklärt und deren Gesetze nicht entdeckt

[1] Ueber Cudworth vgl. Leibniz: Sur le principe de vie. Op. phil. p. 431.

werden können. Der Begriff der Größe ist rein mathematisch; die Bewegung, wenn sie existirt, verläuft nur nach mechanischen Gesetzen. Wären die Körper nur Größen, so wäre ihre Wissenschaft reine Mathematik. Wären die Bewegungen nur Größenbestimmungen, so müßten die Gesetze der Mechanik in letzter Instanz aus geometrischen Gründen dargethan werden. Aber es ist in der Natur der Körper etwas enthalten, das durch keine Größenbestimmung ausgemacht werden kann: darum muß die Physik in ihren letzten Gründen das Gebiet der Mechanik und Mathematik übersteigen und einen höheren metaphysischen Begriff fassen, der auf das Wesen der Dinge selbst eingeht. Nachdem Leibniz die Frage untersucht hat, ob das Wesen des Körpers in der Ausdehnung bestehe, so giebt er die schließliche Erklärung: „Wie sehr ich auch überzeugt bin, daß innerhalb der Körperwelt alles mechanisch geschieht, so bin ich zugleich der Ansicht, daß die Principien der Mechanik selbst, nämlich die ersten Gesetze der Bewegung, einen weit höheren Ursprung haben, als welchen die Principien der reinen Mathematik darzulegen vermögen." „Außer dem Begriff der Ausdehnung muß man den Begriff der Kraft in Anwendung bringen."[1]

Also die **Kraft** ist der höhere Begriff, auf welchen die Physik hinweist. Dieser Begriff ist physikalisch im strengen Sinne des Wortes, weil nur durch ihn die Natur der Körper gedacht werden kann, weil ohne ihn die einfachsten Thatsachen der Körperwelt unerklärlich bleiben; aber zugleich übersteigt der Begriff der Kraft den Gesichtskreis der Körperlehre, weil innerhalb dieses Gebietes immer nur ausgedehnte Massen und wahrnehmbare Körper erscheinen. Denn es ist ebenso unmöglich, den Körper ohne Kraft zu denken, als durch den Körper die Kraft anschaulich zu machen. Wir sehen die Wirkungen der Kraft, nicht deren Existenz. Wenn die Kraft ist, so wird sie innerhalb der Körperwelt mechanisch handeln, und ihre Wirkungen werden nach mathematischen Regeln bestimmt werden können; aber **daß** sie ist, läßt sich weder mechanisch noch mathematisch beweisen, nämlich nicht so beweisen, daß die Kraft gezeigt, gleichsam handgreiflich demonstrirt werden kann, wie sich von der Mathematik die Körper und von der Mechanik die körperlichen Bewegungen anschaulich darstellen lassen. Die Kraft ist der Ursprung der mechanischen Welt oder, wie sich Leibniz öfters ausdrückt, «fons mechanismi»[2], aber diese Quelle ist dem Auge verborgen,

[1] Op. phil. p. 112—114. — [2] Mechanismi fons est vis primitiva. Ebendas. p. 678.

welches in die Anschauung der sinnlichen Dinge versenkt ist. Es giebt kein Experiment, welches die Kraft als solche zum Vorschein bringt. So weit ich auch die Materie bis in ihre kleinsten Theile erforsche, nirgends finde ich in dem Umfange der sichtbaren Welt den Punkt, wo ich der Kraft selbst gegenüberstehe und sagen kann: hier ist die Quelle der Erscheinungen, hier ist Kraft! wo ich die Kraft mit derselben Anschaulichkeit erblicke, wie den Zirkel oder die Pendelschwingung. Und warum ist dieser höhere, den physikalischen Gesichtskreis übersteigende Begriff ein metaphysischer? Weil er ein Princip oder ein reiner Vernunftbegriff ist, welchen die Physik zwar verlangt, aber aus eigenen Mitteln weder beweisen noch ausmachen kann. Wenn sich die Physik recht bedenkt, so muß sie erklären: ich bin hülflos, wenn ich den Begriff der Kraft nicht zur Erklärung der Körper anwenden darf, aber ich kann in meiner Weise weder zeigen, daß sie ist, noch weniger, worin sie besteht. Wenn daher nach Leibniz die Kraft den «fons mechanismi» bildet, so muß dieser Fassung gemäß die Erklärung der Körper auf die Erklärung der Kraft oder die Physik auf die Metaphysik gegründet werden. „Ich habe es schon zu wiederholten malen gesagt, daß der Ursprung des Mechanismus nicht bloß aus einem materiellen Princip und mathematischen Gründen, sondern aus einer höheren und, um diesen Ausdruck zu brauchen, metaphysischen Quelle herrühre."[1]

Was ist die Kraft? Oder fragen wir besser, was sie nicht ist, da sich diese Frage aus den bereits festgestellten Bestimmungen unmittelbar löst. Innerhalb der (geometrischen) Ausdehnung giebt es keine Kraft: darum muß von der Kraft verneint werden, was allein von der Ausdehnung behauptet werden darf. Nur das Ausgedehnte ist theilbar, also ist die Kraft untheilbar; nur das Theilbare läßt sich zusammensetzen und trennen, also ist die Kraft einfach; nur das Zusammengesetzte entsteht, also ist die Kraft ursprünglich oder primitiv (force primitive); nur was entstanden ist, vergeht, also ist die Kraft ewig. Aber das Untheilbare, Einfache, Ursprüngliche, Ewige kann nur durch Begriffe, nie durch die sinnliche Anschauung oder Einbildung erkannt werden. Die Kraft ist demnach ein reiner Vernunftbegriff oder ein metaphysisches Princip, „denn sie gehört", sagt Leibniz, „unter diejenigen Wesen, welche ebenso wenig, wie die Natur der Seele, versinnlicht werden können und deshalb nicht der sinnlichen Einbildung, sondern nur dem Verstande einleuchten".[2]

[1] De ipsa natura sive de vi insita actionibusque creaturarum. Nr. 3. Op. phil. p. 155. — [2] Ebendas. Nr. 7. p. 156.

Diese Betrachtungen müssen in der Philosophie eine Umbildung von Grund aus herbeiführen. Der neue Grundbegriff ist die **Kraft**, dieses Princip ist schlechterdings immateriell, aus ihm sollen die Erscheinungen der Materie erklärt werden, nicht etwa so, daß man nach Art der Cartesianer und Occasionalisten zu jenem Princip seine Zuflucht nimmt, als zu einer auswärtigen Macht, welche äußerlich und wunderthätig auf die Dinge einwirkt, sondern so, daß in dem Wesen der Dinge selbst die Kraft als deren eigenstes, ursprüngliches Vermögen enthalten ist. Hier erkennt zum ersten mal die neue Philosophie mit voller Klarheit, daß aus immateriellen, also geistigen Bedingungen auch die Körper erklärt werden müssen. Oder was dasselbe sagt: die Vermögen, welche in allen Dingen wirken, sind immaterielle, also geistige oder wenigstens dem Geist analoge. Setzen wir hinzu: daß diese inhaltschwere Formel die Aufgabe der leibnizischen Philosophie ihrem ganzen Umfange nach in sich schließt, daß Leibniz selbst, so oft er den Plan seines Lehrgebäudes entwirft, sogar in dessen flüchtigsten Skizzen, diesen Gedanken einer dynamischen (spiritualistischen) Erklärung der Körperwelt an die Spitze gestellt hat; daß hier der bedeutsame Wendepunkt liegt, wo die neue Philosophie die cartesianisch-spinozistische Bahn verläßt und den Weg auf die kritische Epoche einschlägt. Denn es war der charakteristische Grundsatz jener rein dogmatischen Philosophie, daß innerhalb ihrer Anschauungsweise der völlige Gegensatz galt zwischen dem Immateriellen und Materiellen, zwischen Geistern und Körpern, zwischen Denken und Ausdehnung; daß diesem Grundsatze gemäß die Seelenlehre rein idealistisch, die Körperlehre rein materialistisch ausgebildet werden sollte; daß deshalb die thatsächliche Vereinigung von Geist und Körper entweder mit den Occasionalisten für ein immerwährendes Wunder oder mit Spinoza für eine ewige Wirkung erklärt wurde. **Dieser Gegensatz nun ist aufgehoben im Principe der leibnizischen Philosophie**: er ist aufgehoben im Begriffe der Kraft. Da nämlich die Kraft als solche immateriell ist, so schließt sie alles in sich, was unter den Begriff des Immateriellen fällt, alle geistigen und denkenden Vermögen, zugleich aber enthält sie die Natur des Körpers, weil dieser ohne Kraft nicht gedacht werden kann. Daraus folgt, daß die Kraft die Natur der Geister und Körper, also das einmüthige Wesen aller Dinge ausdrückt und mithin dem Begriffe der Substanz gleichgesetzt werden muß: **die Kraft muß nur als Substanz und die Substanz kann nur als Kraft gedacht werden.** Wenn nämlich die

Substanz das ursprüngliche Wesen der Dinge bezeichnet, dessen Begriff nicht von dem eines anderen Dinges abhängt, so kann sie niemals durch die Ausdehnung bestimmt werden, denn es hat sich gezeigt, daß die Ausdehnung nichts Ursprüngliches ist, sondern, um erklärt zu werden, den Begriff der Kraft verlangt. Darum geschah es, wie Leibniz sagt, «praepostere», daß Descartes das Wesen der Körper in die bloße Ausdehnung setzte.[1] Vielmehr ist das wahrhaft Ursprüngliche, ohne welches weder die Geister noch Körper erklärt werden können, die Kraft: darum läßt sich die Substanz nur in dieser Weise denken.

2. Die Vielheit der Kräfte.

Aber wie muß die Kraft der Dinge selbst gedacht werden? Wie verhält sich die eine Kraft zu den vielen Dingen und umgekehrt? Sollen wir antworten, was hier das Nächste zu sein scheint: daß sich die Kraft zu den Dingen verhalte, wie die Ursache zu ihren Wirkungen oder wie die eine Substanz zu ihren zahllosen Modificationen? Dann wären wir der Lehre Descartes' nur entronnen, um in der Spinozas stehen zu bleiben, oder wir hätten die Lehre Spinozas nur in einem Punkte, nämlich in dem Verhältnißbegriff der Attribute geändert, um in dem Grundbegriffe der einen Substanz mit ihr übereinzustimmen. Aber gerade in diesem Punkte wendet sich Leibniz auf das nachdrücklichste gegen den Spinozismus, gerade hier sucht er diese «doctrina pessimae notae» zu stürzen. Wie die Natur der Körper den cartesianischen Begriff der ausgedehnten Substanz widerlegt, so widerlegt die Natur der Dinge überhaupt den spinozistischen Begriff der einen und einzigen Substanz. Wenn es nur eine Substanz gäbe, so wäre sie die einzige Kraft, so wäre dieses eine Wesen allein zur Kraftäußerung oder Handlung fähig, und alle Dinge ohne Ausnahme wären ohnmächtig und thatlos: sie wären nicht activ, sondern lediglich passiv, sie könnten nicht selbst wirken, sondern nur bewirkt werden. Die Kraft ist die Quelle aller Thätigkeit. Giebt es nur eine Kraft, so giebt es in den Dingen selbst keine eigenthümlichen Kräfte, also auch keine eigenthümlichen Handlungen. Aber es giebt solche Handlungen, und zwar in allen Dingen: die Geister denken aus eigenem Vermögen und sind daher mehr als vorübergehende Gedanken der göttlichen Denkkraft; die Körper bewegen sich selbst und sind daher mehr als nur widerstandslose

[1] De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae. Op. phil. p. 122. Vgl. Examen des principes du Père Malebranche. Ebendas. p. 690—691.

Massen. Die Dinge sind thätig, darum sind sie kräftig, denn «actio sine vi agendi esse non potest»; sie sind nicht Theile einer Kraft, denn die Kraft ist untheilbar, sondern selbst Kräfte und darum Substanzen. Hier scheitert die Lehre Spinozas: sie hat das Zeugniß der Natur selbst gegen sich, nach welcher jedes Ding aus eigener Kraft handelt. So viel Dinge, so viel Kräfte, so viel Substanzen: die Kraft der Dinge besteht mithin in einer zahllosen Fülle von Kräften, in einer zahllosen Fülle einzelner Substanzen.

3. Die Kraft als thätiges Wesen oder einzelne Substanz.

Oder läßt sich etwa eine Kraft denken, welche nicht handelt? Wenn sie nicht handelt, so ist die Kraft entweder eine leere Potenz (inanis potentia), welche nicht wirken und in Kraft gesetzt werden kann, oder sie ist nach scholastischen Schulbegriffen eine bloße Potenz (potentia nuda), die, um zu wirken, der äußeren Anregung bedarf. Solche Begriffe erreichen die Natur der Kraft nicht. Denn die wirkliche Kraft ist weder ein so unfruchtbares noch ein so hülfsbedürftiges Wesen, sondern sie wird durch sich selbst zum Handeln getrieben. Darum ist sie immer thätig oder wenigstens immer in dem lebendigen Streben nach Thätigkeit begriffen. Die Thätigkeit der Körperkraft sei die Bewegung: ist nicht jeder Körper immer bewegt oder wenigstens immer in dem Streben nach Bewegung begriffen, selbst im Zustande scheinbarer Ruhe? Oder kann etwa der Körper jemals aufhören, äußeren Einwirkungen Widerstand zu leisten? Ist er nicht beständig solchen Einwirkungen preisgegeben? Kann ein Körper anders existiren, als in der unmittelbaren Gesellschaft der Körper? Also ist jeder Körper beständig im Widerstande und im Gegendrucke begriffen. Widerstand aber ist Thätigkeit. Mit der Widerstandskraft des Körpers ist auch eine immerwährende Thätigkeit desselben gesetzt, und so wenig ein Körper ohne die Kraft des Widerstandes gedacht werden kann, so wenig kann diese Kraft anders als thätig und immer thätig gedacht werden.

Wo Thätigkeiten sind, da müssen Subjecte sein, von denen sie ausgehen, Kräfte, welche sie ausüben. Diese Wesen, welche aus eigener Machtvollkommenheit handeln und zum Handeln nur durch sich selbst getrieben werden, gelten uns für ursprüngliche Wesen oder für Substanzen. Wie nun jede Thätigkeit eine bestimmte Handlung ist, so ist ihr Subject eine bestimmte, von andern unterschiedene, einzelne Substanz. Jedes thätige Wesen ist ein Subject, jedes Subject ist eine ein-

zelne Substanz: diese Bestimmungen sind für Leibniz geradezu Wechselbegriffe, so daß jede als Prädicat der andern gelten kann. In jener Abhandlung „über das Wesen der Natur oder über die natürliche Kraft und Handlungen der Dinge", worin sich Leibniz über die ersten Gedanken seiner Philosophie am gründlichsten verbreitet, erklärt er durch den Begriff der Thätigkeit den der Substanz. „So weit ich den Begriff der Thätigkeit einsehe, beweist und erhärtet dieser Begriff jenen bekannten Satz der Philosophie, daß, wo Thätigkeiten sind, auch Subjecte sein müssen, von denen sie ausgehen, und ich finde diesen Satz so wahr, daß man ihn umkehren kann und sagen: was handelt, ist eine einzelne Substanz, und jede einzelne Substanz handelt, und zwar ohne Unterlaß, die Körper nicht ausgenommen, die sich ja niemals in einem Zustande absoluter Ruhe befinden."[1]

Die Natur der Dinge muß als Kraft, diese muß als Substanz, und zwar als thätige, immer thätige, einzelne Substanz gedacht werden. Denn ohne einzelne Substanz giebt es keine Thätigkeit, ohne Thätigkeit giebt es keine Kraft, ohne Kraft giebt es weder Geist noch Körper. Was ist nun die einzelne Substanz, welche wir dem Begriff der Kraft und der Thätigkeit gleichsetzen? Sie ist als Substanz ein untheilbares, einfaches, ursprüngliches Wesen, welches von außen in keiner Weise bestimmt werden kann, also nur aus eigener Kraft handelt und leidet oder von allem, was in ihm geschieht, die alleinige Ursache ausmacht; sie ist als einzelnes Wesen von allen übrigen unterschieden: in der ersten Rücksicht bildet sie ein vollkommen einfaches und selbständiges, in der zweiten ein vollkommen eigenthümliches und in seiner Art einziges Wesen. Fassen wir diese beiden Bestimmungen in eine und nennen dieses so einfache, selbständige und eigenthümliche Wesen ein Individuum: so fällt die Frage nach dem Princip der Vereinzelung oder der Individuation, wodurch die Dinge Einzelwesen sind, mit dem Grundgedanken der leibnizischen Lehre zusammen.

III. Das Princip der Individualität oder die Monade.

1. Individuation und Specification.

Die Kraft der einzelnen Substanz kann nur darin bestehen, daß sie in thätiger Weise ausdrückt, was sie von Natur ist, daß sie zugleich ihre einfache Selbständigkeit und ihre bestimmte Eigenthümlichkeit, mit einem Worte ihre Individualität behauptet. Diese aber behauptet sich

[1] De ipsa natura etc. Nr. 9. Op. phil. p. 157.

durch die Selbstthätigkeit und durch die Selbstunterscheidung. Es leuchtet ein, daß mit der ersten Thätigkeit auch die zweite unmittelbar verknüpft ist, daß die Selbstthätigkeit nicht gedacht werden kann, ohne die Selbstunterscheidung, daß beide in einem und demselben Act ein und dasselbe Wesen ausdrücken, oder, um mit Leibniz zu reden: «principium individuationis idem est quod absolutae specificationis, qua res ita sit determinata, ut ab aliis omnibus distingui possit». Dieses Princip der Individuation und Specification bildet das Wesen aller in der Welt wirksamen Kräfte. Jede einzelne Substanz, gleichviel welche Stufe sie innerhalb der Weltordnung einnimmt, hat das Vermögen, sich als Individuum, als dieses von allen übrigen verschiedene Individuum zu bethätigen. Wo aber Selbstbethätigung ist, da ist Leben oder Lebendigkeit. Darum liegt in allen diesen Substanzen von Natur eine unzerstörbare Lebenskraft, nämlich die Kraft des selbstthätigen Daseins, welche man gewöhnlich den lebendigen Körpern der Natur im Unterschiede von den leblosen zuschreibt. So ist den Principien der leibnizischen Philosophie der Begriff des Lebens von Haus aus eingepflanzt, denn er ist mit dem der Kraft nothwendig verbunden. Diese Philosophie ist in ihrem Grundgedanken überzeugt, daß es in der Welt nichts Lebloses giebt; darum wird es nicht mehr befremden, wenn sich von hier aus die Anschauung eines allbelebten und seelenvollen Universums durch das gesammte System erstreckt. Denn es giebt nichts, das nicht auf irgend eine vollkommen bestimmte Weise Kraft zu äußern und in dieser Kraftäußerung sich zu bethätigen vermöchte: darum sind ohne Ausnahme alle Dinge ihrem Wesen nach lebendig wirkende Naturen, und wenn sie unseren Sinnen als leblose Körper erscheinen, so ist diese oberflächliche Sinneswahrnehmung kein Zeugniß gegen jenen tiefblickenden Gedanken. Denn in der Natur sind viele beständige Kräfte und Formen, die wir erkennen und verstehen, so wenig unsere sinnliche Anschauung davon erfährt. Leugnen wir etwa den Druck der Luft, weil wie ihn nicht spüren, oder die sphärische Form des Erdkörpers, weil wir dieselbe nicht sehen?[1]

2. Einheiten, Punkte, Atome.

Diese lebendig wirkenden Naturen sind das neue, von Leibniz entdeckte Princip der Philosophie. Wie jede von ihnen ein eigenthümliches Wesen bildet, gleichsam eine Welt für sich ausmacht, so ist dieser Begriff

[1] Nouveaux essais sur l'entendement humain. Liv. II. chap. 1. Op. phil. p. 223.

ein origineller, von allen Begriffen der früheren Philosophie wohl zu unterscheidender Gedanke. Um diesen Unterschied auszusprechen, müssen wir dem neuen Princip einen Namen geben, wodurch dasselbe charakteristisch hervorgehoben wird gegenüber den früheren Begriffen der Substanz: einen Namen, welcher sich zu dem der Substanz verhält, wie der Eigenname zum Gattungswort, wie das nomen proprium zum nomen appellativum. Bezeichnen wir die leibnizischen Elementarwesen als einzelne Substanzen, so ist in diesem Ausdruck der Unterschied nicht kenntlich gemacht zwischen ihnen und den cartesianischen Substanzen, denn auch bei Descartes gelten die einzelnen Wesen für Substanzen, die Geister sowohl als die Körper. Während aber von den cartesianischen Substanzen die einen ausgedehnt, theilbar, zusammengesetzt sind und sein müssen, so gelten bei Leibniz alle Substanzen für Kräfte und darum für immaterielle, untheilbare, einfache Wesen. Um dieser Einfachheit willen mögen sie Einheiten genannt werden, aber nicht im gemeinen, sondern im strengen Sinne des Wortes: sie sind wahrhafte Einheiten (unités réelles, véritables, verae unitates), die nicht getheilt und in eine Menge aufgelöst oder zerlegt werden können, die nicht erst zu Einheiten werden, indem sie viele gleichartige Theile vereinigen, sondern die an und für sich Einheiten sind und ewig bleiben. Nicht die Zahl, sondern die Kraft bildet das Wesen dieser Einheiten. Sie sind Einheiten nicht im arithmetischen, sondern im metaphysischen Verstande. Die arithmetische Einheit ist theilbar. Wäre sie es nicht, so gäbe es keine Brüche, was den Schülern sehr angenehm wäre, wie Leibniz einmal der Königin Sophie Charlotte schreibt, um ihr recht deutlich darzuthun, daß es in der Zahl keine wahre Einheit giebt.[1] Um diesen Unterschied von der Zahlgröße hervorzuheben, könnte man die wahren Einheiten mit Leibniz Punkte nennen, aber metaphysische Punkte (points métaphysiques), damit sie nicht mit den physischen und mathematischen verwechselt werden können. Denn die physischen Punkte sind körperliche, also theilbare Größen und darum niemals eigentliche Punkte; dagegen die mathematischen sind zwar Punkte, denn sie sind nicht ausgedehnt, aber es fehlt ihnen die wirkliche Existenz, denn sie existiren nur als mathematische Begriffe. Die metaphysischen Punkte vereinigen beides in sich: sie sind echte und in Wahrheit existirende Punkte, sie sind zugleich exact, wie die mathematischen, und reell, wie die physischen:

[1] Werke (Klopp). X. S. 145 (Brief vom 12. April 1702).

sie sind substanzielle, wesenhafte Punkte (points de substance).[1] Um die Realität dieser Punkte im Unterschiede von den mathematischen auszudrücken, könnte man sie als Atome bezeichnen, wenn dieses Wort nicht an die Atomisten der alten und neuen Zeit erinnerte, von deren Lehren sich die leibnizische grundsätzlich unterscheidet. Die Atome eines Demokrit und Epikur, eines Gassendi und Hobbes sind materiell, also ausgedehnt und theilbar, darum sind sie nicht wahre, sondern nur sogenannte Atome, sie sind im Grunde nur Corpuskeln (kleine Körperchen), also nicht dem Wesen, sondern nur dem äußeren Scheine nach Atome. Dagegen die leibnizischen Principien sind ihrem Wesen nach untheilbar oder atom, darum müssen sie als «atomes de substance» von den Grundbegriffen der Atomisten unterschieden werden. Die gewöhnlichen Atome, gemäß ihrer materiellen Beschaffenheit, lassen sich nur nach Zahl, Größe und Figur unterscheiden, d. h. nach den äußeren Modalitäten der Ausdehnung; im Grunde ihres Wesens sind alle einander gleich, und wie ihre thatsächliche Verschiedenheit eine äußerliche und darum zufällige ist, so könnte ein anderer Zufall ebenso gut machen, daß diese Atome auch äußerlich einander gleich wären. Denn ist die Verschiedenheit zufällig, so ist die Gleichheit möglich. Es fehlt diesen Atomen die Quelle und Kraft der inneren Unterscheidung, vermöge deren jedes seine eigenthümliche Form ausprägt und sich als dieses besondere Individuum darstellt. Materielle Atome sind keine Individuen. Denn das Wesen eines materiellen Atoms besteht in der rohen, äußerlich gestalteten Masse, das Wesen eines Individuums dagegen in der mit innerer Nothwendigkeit selbstgebildeten Form. Dort ist es die materielle Beschaffenheit, hier die formelle, die das Atom ausmacht: darum unterscheidet Leibniz unter dem Namen „formelle Atome" seine Principien von denen der Atomisten.[2]

3. Substantielle Formen. Monaden.

Was nämlich die Form der Dinge betrifft, so erklärt sich aus folgendem Gesichtspunkte der Unterschied zwischen Leibniz und den Corpuskularphilosophen sowohl der atomistischen als der cartesianischen

[1] Il n'y a que les points métaphysiques ou de substance, qui soient exacts et réels; et sans eux il n'y aurait rien de réel, puisque sans les véritables unités il n'y aurait point de multitude. Système nouveau de la nature. Nr. 11. Op. phil. p. 126. — [2] Il n'y a que les atomes de substance, c'est-à-dire, les unités réelles et absolument destituées de parties, qui soient les sources des actions et les premiers principes absolus de la

Schule. Entweder ist einem Dinge die Form von außen gegeben oder sie ist mit dem Wesen desselben gesetzt und folgt nothwendig aus seiner Natur: in dem ersten Falle ist sie ein zufälliges, in dem anderen ein nothwendiges Attribut dieses Dinges. Zufällig ist die Form, wenn das Ding auch ohne sie gedacht werden kann, nothwendig dagegen, wenn mit diesem Dinge diese Form gedacht werden muß. Zu den zufälligen Formen verhält sich das Ding als deren gleichgültiges Substrat, zu den nothwendigen als deren thätiges Subject. So ist z. B. das Baumaterial offenbar das gleichgültige Substrat für das Gebäude, welches daraus gebildet wird; ein lebendiger Körper dagegen, wie Pflanze oder Thier, ist das thätige Subject seiner eigenthümlichen Form und Gestaltung. In den Elementen eines Gebäudes liegt nicht der Trieb, ein Haus zu werden: sie werden es auf dem Wege mechanischer Zusammensetzung. In den Elementen eines Organismus dagegen, in dem Samen der Pflanzen und Thiere liegt der Trieb, ein lebendiger Körper, dieses so bestimmte Individuum zu werden: sie werden es auf dem Wege selbstthätiger Entfaltung. Dort ist die Form zufällig und accidentell, hier ist sie nothwendig und wesentlich. Wie verhalten sich in der Natur die Dinge zu ihren Formen? Auf diese Frage antworten die Corpuskularphilosophen: die Elemente der Natur verhalten sich zu ihren Formen als gleichgültige Substrate, die Formen verhalten sich zu den Dingen als zufällige Modi. Leibniz dagegen erklärt: die Dinge verhalten sich zu ihren Formen als thätige Subjecte, die Formen verhalten sich zu den Dingen als nothwendige Attribute oder substantielle Beschaffenheiten. Mit den Elementen der Natur sind auch die Naturformen gegeben, die Formen sind ursprünglich und primitiv, wie die Substanzen. Man kann die Naturformen nicht erklären, wenn man sie nicht aus den Elementen der Natur ableiten kann, und das ist nur möglich, wenn in den Elementarwesen selbst der Trieb zur Form oder die formgebende Kraft entdeckt wird. Da nun jedes Ding vermöge seiner bestimmten Form ein Individuum bildet, so leuchtet ein, daß aus diesem Formbegriffe allein das Dasein der Individuen in der Welt erklärt werden

composition des choses et comme les derniers élémens de l'analyse des substances. Syst. nouv. Nr. 11. Pour trouver ses unités réelles, je fus contraint de recourir à un atome formel, puis qu'un être matériel ne saurait être en même temps matériel et parfaitement indivisible ou doué d'une véritable unité. Syst. nouv. Nr. 3. Op. phil. p. 124. Ueber den Unterschied von Atom und Individuum vergl. Nouveaux essais. Liv. II. chap. 27. Op. phil. p. 227, 278.

kann. Mit Recht unterscheidet Leibniz seine Formbegriffe von denen der Corpuskularphilosophie, indem er den aristotelisch-scholastischen Ausdruck braucht: „sie sind wesentliche oder substantielle Formen (formes substantielles, formae substantiales)". „Man muß die substantiellen Formen wieder einführen und gleichsam rehabilitiren."[1]

Es handelt sich um einen einfachen Ausdruck, der nicht nöthig hat, erst durch nähere Bestimmungen von anderen ähnlichen Bezeichnungen unterschieden zu werden, der mit einem Worte erklärt, daß jede Substanz eine formelle Einheit oder ein Individuum ist. Dieses Wort heißt Monade. Leibniz wählt diesen pythagoreisch-platonischen Ausdruck, um auf eine bündige und unzweideutige Art sein Princip von der früheren und gleichzeitigen Metaphysik zu unterscheiden. „Monas ist ein griechisches Wort, welches Einheit oder das, was Eines ist, bezeichnet."[2]

Um den Begriff der einzelnen Substanz streitet er mit Descartes, denn bei ihm ist die einzelne Substanz nie zusammengesetzt, sondern immer einfach: sie ist Einheit. Um den Begriff der Einheit streitet er mit der Arithmetik, denn in seinem Verstande ist die Einheit untheilbar: sie ist Punkt. Um den Begriff des Punktes streitet er mit der Geometrie, denn seine Punkte sind wirkliche Wesen oder Atome. Um den Begriff des Atoms streitet er mit den Atomisten, denn seine Atome sind Kräfte oder Formen. Um den Begriff der Formen streitet er mit den Corpuskularphilosophen, denn ihm gelten die Formen der Dinge nicht als zufällige, sondern als wesentliche Bedingungen: sie sind substantielle Formen oder Individuen. Daß die Substanz so begriffen werden müsse, erklärt das Wort Monade. „Und diese Monaden", sagt Leibniz im Anfange seiner Monadologie, „sind die wahrhaften Atome der Natur und mit einem Wort die Elemente der Dinge."

Zweites Capitel.

Die leibnizische Lehre in ihren Verhältnissen zur früheren Philosophie.

I. Die cartesianische und atomistische Schule.

1. Gegensätze und Verwandtschaften.

Das neue Princip der Metaphysik ist die Monade. Wir haben gezeigt, daß unter diesem Ausdruck die Substanz als Individuum oder,

[1] Syst. nouv. Nr. 3. Op. phil. p. 124. De ipsa natura etc. Nr. 11. p. 158. — [2] Principes de la nature et de la grâce. Nr. 1. Op. phil. p. 714.

was dasselbe heißt, das Wesen der Dinge als eine Fülle selbstthätiger Kräfte begriffen werden soll. Bei dieser Untersuchung sind wir geflissentlich einen anderen Weg gegangen, als welchen gewöhnlich die Darstellungen der leibnizischen Philosophie einschlagen. Statt einer Worterklärung haben wir eine bestimmte Thatsache zum Ausgangspunkte genommen und aus deren Untersuchung den Begriff hervorgehen lassen, der jene Thatsache erklärt. Wir nehmen unsere Richtschnur nach dem Ideengange des Philosophen selbst. Dieser beginnt mit der Untersuchung des Körpers und zeigt, daß derselbe nicht durch die Ausdehnung, sondern durch die Kraft erklärt werden müsse, und auf dieselbe Weise lassen die Entwürfe seiner Metaphysik, vom ersten Abriß bis zu den letzten Ausführungen, den Hauptgedanken des Systems entspringen. Es heißt hier nicht, der Begriff der Substanz muß als Monade gedacht werden. Sondern es heißt: weil es zusammengesetzte Substanzen giebt, darum muß es einfache Substanzen oder Monaden geben. Was sind zusammengesetzte Substanzen? Körper. Was sind einfache Substanzen? Kräfte. Also mit anderen Worten beginnen die Entwürfe der leibnizischen Metaphysik immer mit dem Argument: weil es Körper giebt, darum muß es Kräfte geben. Dies ist der Grund, weshalb wir in dieser Form eben denselben Gedanken ausführlich dem System zu Grunde gelegt haben.[1]

Der Körper muß gedacht werden als Kraft. Die Kraft ist ein untheilbares, also immaterielles, einfaches, ursprüngliches Wesen: darum muß sie gedacht werden als Substanz. Die kräftige Substanz ist immer thätig, und da sie allein die Quelle ihrer Thätigkeit bildet, so leuchtet ein, daß sie ein selbstthätiges Wesen ist, d. h. ein Individuum oder eine Monas. Aber mit der Selbstthätigkeit ist die Selbstunterscheidung oder das Princip der durchgängigen Verschiedenheit, also der absolute Unterschied und damit die absolute Vielheit der Monaden gegeben. Deshalb ist die Frage, warum es nicht bloß eine Monade, sondern deren zahllose giebt, ebenso müßig, als wenn man fragen wollte, warum nicht ein Individuum allein, sondern viele da sind? Ohne die vielen wäre auch das eine unmöglich, denn das Wesen des Individuums besteht in der selbstthätigen Eigenthümlichkeit, und so spontan und selbstkräftig

[1] Le corps est un agrégé de substances, — il faut par conséquent, que partout dans le corps il se trouve des substances indivisibles etc. Lettre à Mr. Arnauld. Op. phil. p. 107. Et il faut qu'il y ait de substances simples, puisqu'il y a des composées. Monadologie. Nr. 2. Op. phil p. 705.

diese Eigenthümlichkeit ist, so wenig könnte sie stattfinden, wenn sie nicht von anderen ebenfalls eigenthümlichen Wesen zu unterscheiden wäre.

Aus dem Begriff der Monade erklären sich sowohl die Gegensätze als die verwandten Beziehungen, welche Leibniz zu den geschichtlichen Systemen einnimmt, und wir haben bereits gesehen, als es sich um den Namen des neuen Princips handelte, wie sehr Leibniz darauf bedacht war, seinen Begriff der Substanz von den gleichnamigen Begriffen Spinozas, der Cartesianer und der Atomisten genau zu unterscheiden.

2. Spinozas Einheitslehre.

Der Begriff der Monade erklärt, daß alle Dinge Substanzen, d. h. ursprüngliche und von Natur selbständige Wesen sind, daß sie daher auf natürlichem Wege diese Selbständigkeit weder empfangen noch verlieren oder auf natürliche Weise weder entstehen noch vergehen können. Mit dieser Erklärung richtet Leibniz seine Philosophie gegen die Lehre Spinozas, die, auf den Begriff der einen Substanz gegründet, in allen einzelnen Wesen nur deren vorübergehende Modificationen erblickte. Diese beiden Begriffe hängen genau und folgerichtig zusammen. Giebt es nur eine Substanz, so sind alle einzelnen Dinge selbstlos und unkräftig. Sind die Dinge unselbständig und kraftlos, so können sie sich von der göttlichen Substanz nicht unterscheiden, also auch nicht von ihr unterschieden werden: so ist, wie Spinoza behauptet, Gott allein das einzige wahre und beständige Wesen der Dinge. Daher fällt nach Leibnizens Urtheil jede Lehre in die Richtung Spinozas, welche die Ursprünglichkeit der Dinge angreift und die Natur für einen bloßen, an sich nichtigen Schauplatz der göttlichen Wirksamkeit hält.[1] Mögen diese Lehren immerhin über das Wesen Gottes anders denken als Spinoza: da sie mit ihm einverstanden sind über die Ohnmacht und absolute Unselbständigkeit aller einzelnen Dinge, so sind ihre Vorstellungen von Gott vielleicht nach der gewöhnlichen Art religiöser, aber auch gewiß unklarer, als der reine Pantheismus jenes «novateur trop connu», und ihr Vorzug besteht nicht in dem besseren Princip, sondern in der geringeren Folgerichtigkeit der Gedanken. Folgerichtigerweise muß jeder Spinozist sein, welcher den Dingen die eigenthümlichen und ursprünglichen Kräfte abspricht. Hier gilt der Satz: entweder sind alle Dinge

[1] Et ademla rebus vi agendi non posse eas a divina substantia distingui incidique in Spinozismum. Ep. de rebus philosophicis ad Fred. Hoffmannum. Op. phil. p. 161. Examen des principes du Père Malebranche. p. 691.

selbstlos oder selbständig. In dem ersten Falle giebt es nur eine Substanz, welche Gott ist, in dem anderen sind alle Dinge Substanzen oder Monaden. Also entweder die eine Substanz oder die zahllosen Monaden, entweder Spinoza oder Leibniz. Es giebt kein Drittes. „Ich begreife nicht", schreibt Leibniz an Bourguet, „wie Sie aus meinen Begriffen den Spinozismus folgern können, im Gegentheile gerade durch die Monaden wird der Spinozismus vernichtet. Spinoza würde Recht haben, wenn es keine Monaden gäbe, und demnach alles außer Gott vorübergehend und selbstlos wäre, denn es wäre dann in den Dingen keine substantielle Grundlage, die in dem Dasein der Monaden besteht."[1] Und dieselbe Nothwendigkeit zeigt Leibniz in der öfters erwähnten Abhandlung über das Wesen der Natur und die natürlichen Kräfte der Dinge dem Physiker Sturm, der in seiner Abhandlung «De idolo natura» die selbstthätige Kraft oder natürliche Energie der Dinge in Abrede gestellt hatte. „Dann würde folgen, daß kein natürliches Wesen, keine Seele in ihrer Identität beharre, daß nichts von Gott wirklich erhalten werde, daß mithin alle Dinge nur ohnmächtige und vorübergehende Modificationen der einen, göttlichen, beharrlichen Substanz wären, wesenlose und gleichsam gespenstische Erscheinungen, dann würde, mit anderen Worten, die Natur selbst oder die Substanz aller Dinge Gott sein: eine Lehre von übelstem Ansehen, welche unlängst ein zwar scharfsinniger, aber gottloser Schriftsteller eingeführt oder vielmehr erneuert hat."[2]

Denn Spinozas eigenthümlicher Naturalismus, der alle Zweck- und Moralbegriffe von sich ausschließt, ist in dieser Lehre weder das Einzige noch weniger das Erste, wogegen sich Leibniz wendet. Das Erste ist das Princip der einen und einzigen Substanz, welches freilich älter und umfassender ist, als die Lehre Spinozas. Unter diesem Begriffe vereinigt Leibniz alle jene Theorien, welche die Einheit der Dinge nur als All-Einheit zu denken vermögen. Wie später Jacobi den Spinozismus für den Typus gleichsam aller Philosophie nahm, so nimmt ihn Leibniz als die Grundformel aller pantheistischen Philosophie. Die Gottheit gilt hier als das All-Eine, wozu die einzelnen Dinge sich verhalten, um in den üblichen Bildern der Pantheisten zu reden, wie die Tropfen zum Ocean oder wie bei einer Panflöte die verschiedenen Töne zu dem einen Luftstrom, der das gesammte Flötenspiel

[1] Lettre à Mr. Bourguet. Op. phil. p. 720. — [2] De ipsa natura etc. Nr. 8. p. 156, 157.

durchdringt.[1] Gleichviel, wie dieses All-Eine gefaßt wird, ob als Natur oder Geist, ob mit Spinoza als die Substanz, die alles bewirkt, oder mit anderen als die Weltseele (esprit universel), die alles belebt und begeistet: immer müssen die einzelnen Dinge, Seelen, Geister (êtres particuliers) angesehen werden nicht selbst als Substanzen, sondern als Modi der einen Substanz, nicht selbst als Ganze, sondern als Theile, nicht selbst als Gattungen, sondern nur als Gattungsexemplare. In diesen einzelnen Wesen ist nichts ewig und nichts selbständig. Nach dem Augenblick ihres flüchtigen Daseins kehren die Modi in die Substanz, die Exemplare in die Gattung, die Geister in die Weltseele spurlos zurück. Sie leben nur, um zu sterben; sie fühlen und denken nur, um sich in das Ewige vollkommen aufzulösen. Diese unbedingte Auflösung ist für das natürliche Leben der Tod und für das menschliche Gemüth die selbstlose Hingebung im Gefühl und in der Erkenntniß, in der Form der Religion und in der Form der Philosophie: eine Versenkung in das göttliche Wesen, worin alle Selbstunterscheidung zwischen Gott und Mensch aufhört und an die Stelle des Verhältnisses die völlige Vereinigung tritt. Diese Vereinigung in der Form des religiösen Gefühls ist die Mystik, in der Form der denkenden Erkenntniß die Intellectualliebe Gottes, wie sie Spinoza gelehrt hat. Wer daher im Princip behauptet, daß es nur eine einzige, thätige Substanz gebe, er nenne sie nun Natur, Geist oder Gott, der muß folgerichtig auf der einen Seite die Unsterblichkeit des Individuums verneinen und auf der anderen, sei es auf dem Wege der Religion oder Philosophie, sei es in Weise der Mystik oder der Speculation, eine vollkommene Vereinigung mit dem göttlichen Wesen anstreben. Unter diesem Gesichtspunkte verbindet daher Leibniz mit dem Spinozismus die Averroisten, welche aus aristotelischen Gründen die Unsterblichkeit der menschlichen Seele leugneten, und mit dem spinozistischen «amor Dei» jene mystische und quietistische Lehre, nach welcher „der Sabbat oder die Ruhe der Seelen in Gott", die Feier aller thätigen Seelenkräfte für den höchsten Zustand der Vollendung gilt.[2]

Gegen die eine und einzige Substanz setzt Leibniz die unendlich vielen Substanzen; gegen die Einheit, worin eines im anderen untergeht, setzt er das Verhältniß, worin zugleich die Beziehung und die

[1] Considérations sur la doctrine d'un esprit universel. Op. phil. p. 181. — [2] Ebendas. Op. phil. p. 178. Vgl. Ep. ad Hanschium de philosophia platonica sive de enthusiasmo platonico. Nr. VII.

Selbständigkeit beider Seiten gewahrt wird. Darum ergreift er gegen Spinoza die Partei der atomistischen Philosophie, gegen die Averroisten (aristotelische Pantheisten) verweist er auf die platonische Unsterblichkeitslehre; dem amor Dei Spinozas, der Mystik und dem Quietismus stellt er den „platonischen Enthusiasmus" entgegen, nämlich jenes klare Verhältniß, worin die Seele von dem Göttlichen erfüllt ist, ohne davon verzehrt zu werden. Denn im Enthusiasmus des platonischen Geistes verhält sich die menschliche Seele zur Gottheit nicht wie ein Modus zur Substanz, sondern wie das Abbild zu seinem Urbilde.[1]

So bildet Leibniz den bewußten und scharf bezeichneten Gegensatz zu Spinoza und zu allen dem Spinozismus verwandten Geistesrichtungen. Er durchdringt hier mit überraschendem Tiefblick die Verwandtschaft zwischen Spinoza und der Mystik, er erkennt im Spinozismus das mystische Element und das spinozistische in der Mystik und kehrt wider beide denselben Grundbegriff der unzerstörbaren Individualität. Mit der Taktik eines geschickten Parteiführers zieht er die der All-Einheitslehre widerstreitenden Standpunkte auf seine Seite und vereinigt gegen Spinoza die Ideen Platos mit den Atomen Demokrits.

3. Descartes und die Occasionalisten.

Es giebt nicht eine Substanz, sondern zahllose, oder alle Dinge sind Substanzen: mit dieser Erklärung wider Spinoza scheint Leibniz auf der Rückkehr zu Descartes begriffen. Allein hier sind die Substanzen Geister und Körper, die sich kraft ihrer entgegengesetzten Attribute wechselseitig ausschließen. So lange dieser Gegensatz feststeht, kann der Zusammenhang beider nur von außen herein durch eine übernatürliche Ursache bewirkt werden. Man muß daher zu dem Wunder der Occasionalisten seine Zuflucht nehmen, und da hier alle causale Thätigkeit in die göttliche Macht verlegt wird, so sieht Leibniz wohl, wie diese occasionalistischen Hülfsbegriffe im Grunde dem Spinozismus zustreben und in dem Begriffe des All-Einen ihr folgerichtiges Ende erreichen.

Im Unterschiede nun von Descartes sind die leibnizischen Substanzen zunächst weder Geister noch Körper, sondern K r ä f t e, und es ist schon erklärt, daß im Begriffe der Kraft jener Gegensatz der denkenden und ausgedehnten Substanzen aufgehoben ist: er ist aufgehoben, denn die Kraft ist ein immaterielles, also dem Geistigen analoges, seelen-

[1] Mens non pars est, sed simulacrum divinitatis. Ebendas. Op. phil. p. 447.

haftes Wesen, ohne dem Körper entgegengesetzt zu sein; vielmehr ist sie in diesem das thätige Princip, woraus allein dessen Form und Bewegung erklärt werden kann. Hieraus erhellt der Gegensatz wie die Uebereinstimmung zwischen Leibniz und Descartes. Darin stimmen beide überein, daß es viele Substanzen giebt oder daß alle Dinge substantiell sind, aber im Begriffe der Substanz selbst besteht zwischen ihnen die große Differenz. Bei Descartes sind die Substanzen einander entgegengesetzt, und ein schroffer Dualismus trennt die Geister von den Körpern; bei Leibniz dagegen sind alle Substanzen einander verwandt, denn sie sind immaterielle, untheilbare, einfache Wesen, wie sehr auch im übrigen sich jede von allen anderen unterscheidet: der Begriff der Kraft ist hier das lebendige Band zwischen den Geistern und Körpern. Bei Descartes sind die Substanzen verschieden, soweit sie (einander) entgegengesetzt sind; innerhalb der Geisterwelt wie innerhalb der Körperwelt giebt es keine wesentlichen, sondern nur accidentelle Unterschiede der einzelnen Substanzen. Die Geister sind einander alle gleich in dem einförmigen Attribute des Denkens, und alle Besonderheiten sind nur gewisse Modalitäten dieses Attributs. Ebenso sind die Körper einander gleich in dem einförmigen Attribute der Ausdehnung, und ihre verschiedenen Formen sind nur zufällige Veränderungen der mechanisch bewegten Materie. Dagegen bei Leibniz sind alle Substanzen einander gleichartige und von einander völlig verschiedene Wesen: sie sind gleichartig, weil sie alle selbstthätige Kräfte sind, und gerade deshalb ist jede Substanz von allen übrigen specifisch verschieden. So ist Leibniz wider Spinoza der entschiedenste Gegner der All-Einheit und wider Descartes der entschiedenste Gegner des Dualismus. Kurz gesagt: bei Leibniz sind alle Dinge wesensgleiche Substanzen, während sie bei Spinoza Modi einer Substanz, bei Descartes entgegengesetzte Substanzen waren. Nun gilt nicht mehr der cartesianische Naturbegriff der bloßen Ausdehnung und die darauf gegründete Physik: vielmehr muß die Physik auf den Begriff der Kraft gegründet werden, die das Princip einer neuen Metaphysik ausmacht. Nun gilt nicht mehr ausschließlich die rein geometrische Erklärung der Körper und die rein mechanischen Begriffe der Bewegung. Wie Mathematik und Mechanik die Natur der Körper nicht erschöpfen, so sind sie unvermögend, die wahre Naturwissenschaft zu umfassen, geschweige denn zu begründen; vielmehr müssen sie mit dieser auf höhere metaphysische Grundsätze zurückgeführt werden. Unter diesem höheren Gesichtspunkte ändern sich alle physikalischen Be-

griffe der bisherigen Philosophie: aus dem neuen Begriffe des Körpers, der den mathematischen Horizont übersteigt, folgen neue Gesetze der Bewegung, deren letzte Gründe außerhalb der reinen Mechanik liegen, und es leuchtet ein, daß mit dem Begriffe der körperlichen Bewegung auch die höheren Begriffe des Lebens, der Seele, des Geistes sich umbilden müssen.

Descartes hat einen Begriff eingeführt, den er selbst nicht zu vollenden wußte, nämlich den der Substanz: er hat in dem Gegensatz von Denken und Ausdehnung, Geist und Materie der Philosophie eine Aufgabe gestellt, welche bis Leibniz nicht gelöst werden konnte. So ist er gleichsam im Vorhofe stehen geblieben und in das eigentliche Heiligthum der Philosophie, in die wahre Natur der Dinge nicht eingedrungen. Der Cartesianismus bildet, wie sich Leibniz öfters und mit Vorliebe ausdrückt: „die Antichambre der Philosophie", und es müßte also Leibniz sein, an dessen Hand wir in das „Cabinet der Natur" eingeführt werden sollen, wenn nicht etwa, wie er selbst einmal bescheiden den scherzenden Vergleich beendet, seine Philosophie im „Audienzzimmer" zurückbleibt, wo nicht die Geheimnisse der Natur enthüllt, sondern nur die Meinungen des Philosophen gehört werden.[1]

II. Die materialistische und formalistische Richtung.

1. Corpuskularphilosophen und Atomisten.

Alle Dinge sind gleichartige Substanzen: mit dieser gegen die Alleinheitslehre und den Dualismus zugleich gerichteten Erklärung nähert sich Leibniz den Atomisten. Denn auch die Atome sind elementare und in ihren Attributen wesensgleiche Substanzen. Es ist bereits gezeigt worden, wie sich vermöge ihrer Beschaffenheit die Atome von den Monaden unterscheiden: jene sind Körper, diese dagegen Kräfte. Darum fehlt den Atomen die Quelle der Eigenthümlichkeit und das Princip selbstthätiger Unterscheidung, während mit der Kraft eines Wesens auch

[1] Lettre à un ami sur le cartésianisme. Op. phil. p. 123. Lettre à l'abbé Nicaise sur la philosophie de Descartes. Ebendas. p. 120. Dieser Brief ist hauptsächlich gegen die Cartesianer, nämlich den Sectengeist ihrer Schule gerichtet, der die eingeführten Begriffe gedankenlos festhält, ohne die Einwände zu beachten, welche von seiten anderer Systeme, der Erfahrungswissenschaften und der Naturgesetze gemacht werden. Dabei ist Leibniz weit entfernt, Descartes selbst herabzusetzen oder dessen Verdienste um die Philosophie zu schmälern. Vergl. über den letzten Punkt Réponse de Leibniz aux réflexions d'un anonyme. Op. phil. p. 142.

nothwendig die eigenthümliche Bildung oder das Princip der Individualität gesetzt ist. Den Atomen sind die Formenunterschiede gleichgültig, und die Naturformen, welche aus solchen Elementen hervorgehen, sind Werke entweder des Zufalls oder der Willkür. Es ist unmöglich, aus atomistischen Principien die Formen der Dinge zu begreifen, und da nur vermöge ihrer Form sich die Individuen unterscheiden, nur in diesem Unterschiede überhaupt Individuen möglich sind, so ist die Existenz derselben, die Mannichfaltigkeit des eigenthümlichen Daseins auf dem Standpunkte der atomistischen Vorstellungsweise eine zufällige oder grundlose Thatsache. In den leibnizischen Substanzen dagegen ist mit der Kraft die Selbstthätigkeit, mit dieser die Selbstunterscheidung, also die eigenthümliche Bildung oder das Formprincip von Natur gegeben: darin besteht zwischen ihm und den Atomisten der durchgreifende Unterschied.

2. Die Rehabilitation der alten Philosophie.

Wie von den Atomisten, so unterscheidet sich seine Lehre von der gesammten Corpuskularphilosophie und überhaupt von der materialistischen Erklärung der Dinge. Dieser gegenüber steht Leibniz auf seiten der formalistischen Richtung. So nennen wir diejenige Philosophie, welche auf die Formen der Dinge gerichtet ist und einsieht, daß diese so verschiedenen und gesetzmäßigen Formen unmöglich vom Spiele des Zufalls abhängen können; daß sie zufällig wären, wenn die formlose Materie das erste und einzige Wesen der Dinge ausmachte; daß daher im Ursprunge der Dinge selbst mit der Materie zugleich deren Formen begründet sein müssen. Wenn die Dinge durchgängig nach Form und Materie bestimmt sind, so erklärt die Corpuskularphilosophie und der Materialismus überhaupt von den Dingen nur die eine materielle Seite; es ist daher eine höhere, ergänzende Philosophie nöthig, welche auf die Formbildung der Natur ihr Nachdenken richtet. Nun erwacht das Interesse an der Form überall und mit psychologischer Nothwendigkeit, sobald sich das menschliche Bewußtsein über die stoffliche Betrachtung der Dinge erhebt. Diesen Aufschwung nimmt aus natürlichem Bedürfniß das künstlerische und religiöse Denken, die ästhetisch und moralisch gerichtete Weltanschauung: darum wendet sich sowohl in der classischen, als in der scholastischen Philosophie, soweit diese die Natur betrachtet, der Hauptgesichtspunkt auf die Formen der Dinge. Hier trifft Leibniz seine geschichtliche Verwandtschaft. Wie er gegen Spinoza die Partei der Atomisten ergriffen hatte, so ergreift er gegen die gesammte

Corpuskularphilosophie, gleichviel ob sie cartesianisch oder atomistisch gesinnt ist, die Partei der Scholastik und der Griechen, vor allem die des Plato und Aristoteles.

Die Form soll nicht als Modification, sondern als Substanz gefaßt werden, denn die Form ist den Dingen nicht zufällig, sondern wesentlich, sie ist nicht accidentell, sondern substanziell. Eben in diesem Begriffe „substanzieller Formen" macht Leibniz mit jenen Systemen gemeinschaftliche Sache gegen die materialistische Philosophie seines Zeitalters, welche in den Formen nichts Selbständiges und Substanzielles zu erblicken vermochte, darum die Formbegriffe gleich den Gattungsbegriffen (notiones universales) für unklare und wesenlose Vorstellungen erklärte und besonders die Lehre von den substanziellen Formen als einen der unfruchtbarsten Schulbegriffe der Vergangenheit, als eine vernunftwidrige Ueberlieferung verachtete.[1] Dieser Begriff wird jetzt von neuem entdeckt. Mit ihm soll auch seine geschichtliche Vergangenheit wieder erkannt und die alte Philosophie im Angesichte der neuen gleichsam „rehabilitirt" werden. So erhellt sich im Lichte der neuen Lehre die ganze Geschichte der Philosophie.

Es ist nicht Nachahmung, sondern naturgemäße Verwandtschaft, daß Leibniz den Begriff der Substanz im Geiste der Alten denkt und sich dem Sprachgebrauche derselben anschließt. „Es fällt mir nicht ein", schreibt er an Sturm, „das Wort Substanz in einem anderen Sinne zu brauchen, als dem altherkömmlichen. Vielmehr stimme ich darin vollkommen mit Plato und Aristoteles, selbst mit den Scholastikern überein (so weit diese sich den richtigen Sinn angeeignet haben), und dieser Begriff ist ganz geeignet, um die alte, nach meinem Dafürhalten wahrhafte Philosophie wiederherzustellen. Auch gestehe ich dir, daß ich manche Ansichten von Gassendi und Descartes bekämpfe, ein verkehrter Begriff der Substanz hat ihre gesammte Philosophie verwirrt und bei Henry More und anderen jene nicht immer ungerechten Klagen veranlaßt, denn die Corpuskularphilosophen begnügen sich nicht damit, die Naturerscheinungen, wie Demokrit, auf mechanische Weise zu erklären, sondern sie haben in den Dingen alle höheren Principien, als die des bloßen Mechanismus, in Abrede gestellt."[2] Ohne Form läßt sich weder Leben noch Schönheit, weder Kunst noch Sittlichkeit denken; ohne Formbegriffe giebt es daher weder eine Aesthetik noch eine Moral. Indem Leibniz

[1] Système nouveau de la nature. Nr. 3. Op. phil. p. 124. — [2] Epistola ad Sturmium, p. 145. Lettre au père Bouvet, p. 146.

zuerst die Formbegriffe im Geiste der neueren Philosophie wieder erweckt, legt er hier die fruchtbaren Keime, woraus sich das ästhetisch und moralisch gestimmte Jahrhundert der deutschen Aufklärung entwickelt.

3. Die Scholastiker.

Alle Dinge sind gleichartige und zugleich eigenartige Substanzen: sie sind also nothwendige und ursprüngliche Formen, denn im Formunterschiede besteht die wesentliche Eigenthümlichkeit. Darum müssen die Substanzen als formelle Atome oder substanzielle Formen begriffen werden. Mit diesem Satze stellt sich Leibniz auf die Seite der formalistischen Philosophie sowohl des classischen als scholastischen Zeitalters und tritt in Gegensatz zu dem gesammten Materialismus. Allein an jenen Begriff substanzieller Formen knüpft sich unmittelbar ein Problem, welches von jeher die formalistische Philosophie bewegt und Gegensätze darin erzeugt hat, welche für das Alterthum ebenso charakteristisch sind als für die Scholastik.

Angenommen, daß die Formen der Dinge nothwendig und ursprünglich begründet sind, so muß die Frage entstehen, wie verhalten sich diese allgemeinen Formen zu den einzelnen Dingen, wie verhält sich im einzelnen Dinge die Form zur Materie? Die Form sei das Wesentliche. Wie existirt dieses Wesen? Ist die Form eine für sich bestehende Allgemeinheit, die sich in den einzelnen Dingen vorübergehend offenbart, oder ist sie nur in den einzelnen Dingen wirklich? Was ist an den Formen das wahrhaft Wirkliche: das allgemeine Wesen oder das einzelne Ding, die Gattung oder das Individuum? Man braucht die Form selbst nicht zu verneinen, um über die Frage zu streiten. Man kann einverstanden sein über die Realität der Gattungen, aber über die Art dieser Realität in entgegengesetzten Richtungen denken. Doch kann der Streit auch die Realität der Gattungen selbst betreffen, so daß diese von den einen bejaht, von den anderen dagegen verneint wird. Entweder sind die Gattungen Substanzen, die sich in den einzelnen Dingen modificiren oder realisiren, so daß sie in den letzteren allein wahrhaft bestehen; oder sie sind keine Substanzen und überhaupt nichts Wesenhaftes, sondern bloße Vorstellungen und Zeichen derselben, Abstractionen, Worte, Namen. Ueber diese Frage entstand innerhalb der Scholastik der Gegensatz der Realisten und Nominalisten: jene erklärten die Gattungen für das wahrhaft Wirkliche, sei es unabhängig von den einzelnen Dingen oder in ihnen; diese dagegen sahen in den Gattungen

bloße subjective Vorstellungen, die durch Worte bezeichnet wurden, nicht Dinge, sondern Namen.

Leibniz begreift die Substanz als Individuum: darum neigt er sich in der scholastischen Streitfrage auf die Seite der Nominalisten. In seiner ersten Schrift «De principio individui» wird die Frage aufgeworfen: wie erklärt sich das Individuum? Worin besteht das Princip der Individuation? Besteht es in der gesammten Wesenheit oder nur in einem Theile derselben, etwa in der specifischen Differenz der Gattung oder der Art? Leibniz setzt das Princip der Individuation in die gesammte Wesenheit und läßt das Individuum nicht den Theil eines Wesens, sondern selbst ein ganzes Wesen ausmachen.[1]

Indessen ist Leibniz Nominalist, nur so lange er innerhalb der scholastischen Streitfrage steht. Diese erlischt im Princip der Monade, denn hier ist die Substanz vollkommen gleich dem Individuum, und das Individuum vollkommen gleich der Substanz. Jede Substanz ist von Natur ein eigenthümliches, einzelnes Wesen, oder die Gattung besteht nur als Individuum: so weit bejaht das Princip der Monade den scholastischen Nominalismus. Aber das Individuum, diese eigenthümliche Substanz, ist zugleich ein vollkommen specifisches, von allen übrigen unterschiedenes Wesen, es ist davon unterschieden nicht in einem Merkmale seines Wesens (in einer specifischen Differenz der Gattung oder Art), sondern in seinem gesammten Wesen; jedes Individuum ist mithin eine vollkommen eigenthümliche Substanz oder eine für sich bestehende Gattung: so weit bejaht das Princip der Monade den scholastischen Realismus. Die Monade ist in ihrer vollkommenen Einzigkeit zugleich individuell und universell: darum ist dieser Begriff einverstanden mit beiden Richtungen der Scholastik, sowohl mit den Realisten, welche nur den universellen Wesen wahrhafte Realität zuschreiben, als auch mit den Nominalisten, welche die Realität im natürlichen Sinne bloß den einzelnen Dingen zuschreiben.

Ueberhaupt ist die ganze scholastische Streitfrage nur möglich, so lange zwischen Gattung und Individuum eine Differenz besteht. Das Princip der Monade verwandelt diese Differenz in eine einfache Gleichung und nimmt so dem scholastischen Problem seine Grundlage. Es kann nicht mehr gefragt werden: wie verhält sich das Individuum zur Gattung? Damit ist den nominalistischen und realistischen Streitig-

[1] Principium individuationis ponitur entitas tota. Omne individuum sua tota entitate individuatur. Disp. metaph. de princ. indiv. § 3 u. 4. Op. phil. p. 1.

keiten die Spitze genommen. Durch eben denselben Begriff ist zugleich eine andere scholastische Streitfrage aufgehoben, welche innerhalb des Realismus zwischen Thomas Aquinas und Johannes Duns Scotus und zwischen deren Anhängern, den Thomisten und Scotisten, mit großer Wichtigkeit verhandelt wurde. So lange nämlich zwischen Gattung und Individuum eine solche Differenz bestand, daß die Gattungsformen als für sich bestehende Substanzen und die Individuen als gewordene Dinge, jene als Grund, diese als Folge angesehen wurden, so mußte natürlich die Frage kommen: wie entsteht das Individuum oder worin liegt das Princip der Individuation? Es handelt sich um die Entstehung der einzelnen Dinge. Darüber sind die Realisten einig, daß die Gattungen als solche substanziell sind, und daß aus den reinen Gattungen niemals das Dasein der Individuen erklärt werden kann. Individuen entstehen nur, indem sich die Gattungen verkörpern oder die Materie die bestimmten Formen empfängt, zu deren Aufnahme sie geschickt (prädisponirt) ist. Darum suchen die Thomisten das Princip der Individuation in der bildungsfähigen, formempfänglichen, räumlich und zeitlich getheilten Materie (materia signata). Hier entsteht die Streitfrage. Ist die verkörperte Gattung oder die formirte Materie in der That schon Individuum? Ist nicht vielmehr das Individuum eine so und nicht anders verkörperte Gattung, eine so und nicht anders formirte Materie? In Wahrheit ist das Individuum nicht bloß eine bestimmtes, sondern ein so bestimmtes Wesen, nicht bloß etwas, sondern dieses, nicht bloß ein quid, sondern ein hoc, nicht ein particulares, sondern ein singulares Dasein. Um die scholastischen Ausdrücke zu gebrauchen, so behaupten die Scotisten, daß nicht in der „Quiddität", sondern in der „Hacceität" das Princip der Individuation gesucht werden müsse, daß mithin weder aus den reinen Formen, noch aus der signirten Materie das Dasein der Individuen als dieser so und nichts anders bestimmten Wesen erklärt werden könne.

Es leuchtet ein, daß sich diese Streitfrage von selbst in dem Begriffe der Monade auflöst. Denn hier ist jede Substanz in ihrer Art ein vollkommen einziges Wesen, hier ist jedes Individuum eine eigenthümliche Substanz, in seiner Art eine vollkommen einzige Gattung. Es kann nicht gefragt werden, wie entsteht das Individuum? Denn es ist ursprünglich und also ewig wie die Natur selbst. Daß ein Wesen dieses ist und kein anderes, daß es so und nicht anders bestimmt ist: worin liegt der Grund dieser seiner Eigenthümlichkeit? Nicht in einem

logischen Merkmale, wodurch wir ein Ding vom anderen unterscheiden, sondern allein in der inneren Kraft, wodurch jedes Ding sich selbst von den anderen unterscheidet und so die Spitze seiner Eigenthümlichkeit ausmacht. Die Kraft der Substanz ist der Grund ihrer Individualität. Wie diese in der eigenthümlichen Form besteht, so besteht jene in der eigenthümlichen Formvollendung. Darin also liegt die Kraft des Individuums, daß es seine Form nicht von außen empfängt, sondern durch sich selbst energisch hervorbringt und bethätigt. Vermöge dieser Kraft ist jede Substanz diese und keine andere in dem hervorragenden Sinne, daß sie von außen schlechterdings nichts aufnehmen kann, daß sie in ihrer Weise eine vollkommene Individualität bildet. Diese bezeichnet Leibniz mit dem aristotelischen Ausdruck „Entelechie". Entelechie ist dasjenige, das sich durch eigene Kraft vollendet und mithin, um vollendet zu werden, keiner Hülfe von außen bedarf. Was sich selbst vollenden kann, genügt sich selbst, daher ist mit der Kraft der Selbstvollendung unmittelbar ein bedürfnißloser Zustand von Befriedigung gegeben, die Entelechie schließt die Autarkie in sich. Leibniz sagt: „Man könnte allen einfachen Substanzen oder Monaden den Namen Entelechie beilegen, denn sie haben in sich selbst eine gewisse Vollendung (ἔχουσι τὸ ἐντελές), sie befinden sich im Zustande der Selbstgenügsamkeit (αὐτάρκεια), der sie zur Quelle ihrer inneren Thätigkeiten macht."[1]

4. Aristoteles und Plato.

In dem Ausdrucke Entelechie erfüllt sich der leibnizische Formbegriff. Dieses richtig verstandene Wort enthält die bestimmte Erklärung, wie sich die Formen zu den Dingen verhalten, und löst also das Problem, welches im Alterthum zwischen Plato und Aristoteles, in der Scholastik zwischen den platonisch und aristotelisch gesinnten Realisten, zwischen den Realisten und Nominalisten den Differenzpunkt ausmachte. Die Formen sind zugleich Kräfte: darum liegt in ihnen die natürliche Energie, sich zu verwirklichen und zu vollenden. Sie sind also nicht, wie bei Plato, reine Gattungen, Urbilder jenseits der Dinge, sondern, wie bei Aristoteles, lebendig wirkende Naturen; sie sind nicht wie Modelle, wonach die Dinge gebildet werden, sondern die wirkenden Kräfte selbst, worin die Dinge bestehen: in diesem Sinne bezeichnet Leibniz seine Formen

[1] On pourrait donner le nom d'entéléchies à toutes les substances simples ou monades créées, car elles ont en elles une certaine perfection, il y a une suffisance, qui les rend sources de leurs actions internes. Monad. Nr. 18. Op. phil. p. 706.

als „die constitutiven Principien der Natur (formes constitutives des substances)".[1]

So versöhnen sich in dem leibnizischen Principe die platonischen Formbegriffe mit den aristotelischen: darin stimmt Leibniz mit Plato überein, daß seine Monaden, gleich den platonischen Ideen, ewige Formen sind, welche auf natürlichem Wege weder entstehen noch vergehen; darin ist er mit Aristoteles einverstanden, daß seine Monaden, gleich den Entelechien, natürliche Kräfte sind, welche die Dinge bewegen und gestalten. So ist es der Begriff der Kraft, welcher nach allen Seiten die Eigenthümlichkeit der leibnizischen Principien erleuchtet: in dem Begriffe der Kraft unterscheiden sich die leibnizischen Substanzen von den gleichnamigen Begriffen Descartes' und Spinozas, in demselben Punkte unterscheiden sich die leibnizischen Formen von den Ideen Platos und den substantiellen Formen der Scholastiker.

III. Die neue Lehre als Universalsystem.

Mit allen geschichtlichen Systemen verwandt ist die leibnizische Philosophie doch vollkommen eigenthümlich. Was ist das Wesen der Dinge? Darauf antwortet sie mit dem Begriffe der Substanz, wie Descartes und Spinoza. Was ist die Substanz? Sie ist selbstthätige Kraft und besteht darum nicht in einem einzigen Wesen, sondern in einer zahllosen Fülle von Substanzen: diese Entscheidung trifft den Spinozismus, und in dem Begriffe vieler Substanzen verbindet sich Leibniz gegen das System der All-Einheit mit Descartes. Was sind die vielen Substanzen? Sie sind nicht entgegengesetzte, sondern gleichartige Wesen: so verneint Leibniz die cartesianischen Grundsätze und zugleich jede im Dualismus zwischen Geist und Materie befangene Philosophie; in der Bejahung der vielen, gleichartigen Substanzen verbindet er sich gegen die dualistischen Systeme mit den Atomisten. Was sind diese Atome? Sie sind nicht materielle, sondern formelle Substanzen, sie sind nicht ewige Stoffe, sondern ewige Formen: unter diesem Gesichtspunkt widerlegt Leibniz die Atomisten und vereinigt sich gegen den gesammten Materialismus mit den Formbegriffen der Scholastiker und Griechen, vor allen mit der platonischen Ideenlehre. Aber die leibnizischen Formen sind nicht reine Gattungen, sondern natürliche

[1] Les formes des anciens ou entéléchies ne sont autre chose que les forces, et par ce moyen je crois de réhabiliter la philosophie des anciens ou de l'école. Lettre au père Bouvet. Op. phil. p. 146. Syst. nouv. Nr. 4. Op. phil. p. 125.

Kräfte oder in sich vollendete Individuen: so verbindet sich Leibniz gegen die abstracten Formbegriffe Platos mit Aristoteles im Begriffe der Entelechie.

Gegen die Materialisten vereinigt das Princip der Monade den gesammten Idealismus der Philosophie: Plato, Aristoteles und die Scholastik. Gegen Spinoza und die Schule Descartes' vereinigt das Princip der Monade die Atomisten mit den Formbegriffen der classischen Philosophie. Ein für seine Lehre sehr erleuchtendes Wort findet sich in einem seiner Briefe an Hansch: „Nach meinem Dafürhalten muß man, um richtig zu philosophiren, Plato mit Aristoteles und Demokrit zu verbinden wissen."[1]

Betrachten wir die leibnizische Philosophie unter diesem geschichtlichen Gesichtspunkt, worauf sie sich selbst stellt, und welchen sie als den ihrigen fortwährend behauptet, so leuchtet ein, daß sie das wenigste mit Spinoza, das meiste mit Aristoteles und Plato gemein hat und gemein haben will. Die Principien verhalten sich hier umgekehrt wie die Zeiten: je geringer in diesem Falle die zeitliche Entfernung, desto größer die geistige. Von Spinoza, seinem nächsten geschichtlichen Vorgänger, entfernt sich Leibniz bis an die äußerste Grenze; zu Aristoteles und Plato, den Philosophen des Alterthums, die zwei Jahrtausende von ihm entfernt sind, setzt er sich in die nächste Beziehung. Während Spinoza der classischen und scholastischen Philosophie auf das schroffste entgegensteht, ist Leibniz den Begriffen jener beiden Zeitalter ebenso innerlich verwandt, wie er sich aus wissenschaftlichen Gründen und persönlicher Neigung vom Spinozismus abwendet. Was dieser vermöge seiner Grundsätze ausschließen mußte, das schließen die leibnizischen Principien wieder ein, und gerade die Begriffe, welche Spinoza für leere Trugbilder der Imagination erkannt hatte, erhebt Leibniz auf den obersten Rang der Metaphysik. Der ausschließende Charakter des Spinozismus war die Einseitigkeit dieser Lehre; die leibnizische Philosophie dagegen erblickt von ihrem Standpunkt alle Systeme, sie versöhnt deren Gegensätze, sie bemächtigt sich ihrer Wahrheiten, und indem sie so eine Weltgeschichte von Begriffen in ihrem Princip vereinigt, bildet sie ein allseitiges und universelles System. Wie die Systeme, so die Philosophen. Spinoza führte in seinem ausschließenden und einseitigen System ein einseitiges, ausschließendes, von der Welt verlassenes und verfolgtes

[1] Ep. ad Sturmium. p. 145. — Ep. ad Hanschium. p. 446.

Leben; Leibniz dagegen in Uebereinstimmung mit dem universellen Charakter seiner Philosophie führt ein allseitiges, vielbeschäftigtes, von den mannichfaltigsten Weltinteressen bewegtes Dasein.

Was aber wichtiger ist, als dieser persönliche Unterschied, das sind die Schicksale, welche vermöge ihrer Charaktere die Systeme beider gehabt haben. Eine so einseitige und ausschließende Philosophie wie die Lehre Spinozas konnte bei ihrer starren Einförmigkeit immer nur einzelne Geister anziehen und nur den wenigsten zugänglich werden, sie vermochte weder eine Schule zu stiften noch weniger den Gesammtgeist eines Zeitalters pädagogisch zu lenken. Dagegen die leibnizische Philosophie in ihrem weiten Gesichtskreise, der sich über die christliche Welt bis an die äußersten Grenzen des classischen Alterthums ausdehnt, bei dem allseitigen Reichthum ihrer Ideen, findet den Weg leicht zu allen Formen der menschlichen Bildung, sie hat den Trieb und die Fähigkeit, sich populär zu machen und den meisten, wenn auch bei weitem nicht vertraut, doch bekannt und befreundet zu werden; sie fließt befruchtend ein auf die verschiedensten Geister, sie begründet eine Philosophenschule und übernimmt zugleich die Weltbildung des öffentlichen Geistes, die Erziehung und Aufklärung eines ganzen Jahrhunderts. Nicht alle Systeme können allseitig sein, aber nur allseitige Systeme können wirkliche Aufklärung verbreiten. Denn es ist die erste Bedingung einer aufklärenden Philosophie, daß sie vieles erklärt und weniges leugnet. Je mehr sie kraft ihrer Principien zu erklären vermag, je weniger sie durch ihre Principien zu verneinen gezwungen wird, um so aufgeklärter und aufklärender ist eine solche Philosophie. Alles zu verstehen und womöglich nichts zu verachten, dahin strebt Leibniz, und dieser große Sinn theilt sich dem Zeitalter mit, welches vom Geiste seiner Lehre erleuchtet wird. So ist unter den neueren Philosophen Leibniz der erste, der nicht etwa aus humanistischen Rücksichten oder im Kampfe mit der Scholastik, sondern im Kampfe vielmehr mit Descartes und Spinoza aus letzten metaphysischen Gründen den Geist der neuen Philosophie dem der alten wieder zuwendet. Und es ist für das Zeitalter der deutschen Aufklärung ein sehr bedeutsames Kennzeichen, daß in ihren ersten und obersten Grundsätzen der Sinn für das Alterthum nicht bloß nachahmend erwacht, daß Leibniz in den Principien seiner Philosophie und Naturanschauung die nächste Verwandtschaft mit den Griechen eingeht. Das sind die glücklichen Sterne, unter denen der deutsche Geist eingeführt wird in die Geschichte der neueren Philosophie.

Drittes Capitel.

Die Grundfrage der leibnizischen Philosophie. Die Monade als Princip der Materie und Form.

I. Die Kräfte der Monade als Bedingungen der Natur.

1. Das Problem.

Wir sind mit Leibniz auf dem Wege der Induction emporgestiegen zu den letzten Principien der Dinge, gleichsam zu den Quellen der Naturphänomene, und nachdem wir hier den Standpunkt kennen gelernt haben, welchen die leibnizischen Begriffe in der Geschichte der Philosophie einnehmen, so werden wir jetzt aus diesen Principien die bestimmte Welt- und Naturanschauung ableiten müssen. Damit sind unmittelbar zwei große Probleme gegeben, deren Lösung die Hauptaufgabe der leibnizischen Metaphysik bildet. Der Gegenstand der Weltanschauung ist die Weltordnung, und diese besteht in einem nothwendigen Zusammenhange der Dinge; der Gegenstand der Naturanschauung sind die Körper, und diese bestehen in ausgedehnten und theilbaren Massen. Wenn die Dinge nicht in einem nothwendigen Zusammenhange mit einander verknüpft sind, so giebt es keine Welt als Object unserer Vorstellung; wenn die Dinge nicht körperliches Dasein haben oder als sinnlich wahrnehmbare Wesen erscheinen, so giebt es keine Natur als Object unserer Anschauung. Demnach heißt die Frage: wie sind aus dem Gesichtspunkte der leibnizischen Metaphysik Natur und Welt möglich? Denn es scheint, daß die Bedingungen beider eben den Principien widerstreiten, welche jene Metaphysik mit überzeugender Klarheit ausgemacht hat: sie hat gezeigt, daß ohne bildende und bewegende Kräfte weder Körper noch Dinge überhaupt existiren können, daß jedes Ding, weil es auf irgend eine Weise wirkt oder thätig ist, als Kraft, darum als Substanz und zwar als immaterielle Substanz gedacht werden müsse; daß jede dieser Substanzen vermöge ihrer Kraft eine in sich vollendete Individualität oder Entelechie bilde. So wenig der Körper ohne Kraft, so wenig kann die Kraft anders gedacht werden, denn als Monade oder, was dasselbe heißt, als selbstthätige Substanz (thätiges Subject).

Von Substanzen aber gilt der cartesianische Grundsatz, daß sie sich gegenseitig ausschließen. Kraft ihrer Selbständigkeit existirt jede Substanz unabhängig von allen anderen: es kann daher zwischen ihnen schlechthin kein Zusammenhang bestehen im Sinne natürlicher Gemein-

schaft oder Mittheilung. Die Monaden sind (jede für alle anderen) undurchdringlich, sie haben, wie sich Leibniz in bildlicher Weise ausdrückt, keine Fenster, wodurch sie etwas von außen her in sich aufnehmen, und die Außenwelt gleichsam in sie hineinscheinen könnte.[1] Jede Substanz handelt rein aus sich ohne alle Einwirkung und Mitwirkung der anderen. Die äußere Einwirkung möge „Influxus", die äußere Mitwirkung „Assistenz" genannt werden. Wenn nun in dem leibnizischen Natursysteme beides unmöglich ist, wenn die Unabhängigkeit jeder einzelnen Substanz in keiner Weise veräußert werden darf, — sie würde veräußert, wenn zwischen den Substanzen irgendwie ein gegenseitiger Einfluß stattfände, — so müssen wir die Frage aufwerfen: wie ist unter solchen Bedingungen irgend eine Ordnung der Dinge oder eine Welt möglich?

Sind die Elemente der Dinge Monaden, d. h. Kräfte oder immaterielle Substanzen: wie können sich diese immateriellen, seelenhaften Wesen zur soliden Körperlichkeit verdichten? Wie kann aus dem Immateriellen jemals Materielles werden? Materielles ist immer theilbar und darum zusammengesetzt. Wie können die Monaden, da sie jede natürliche Gemeinschaft ausschließen, jemals zusammengesetzt sein? Wenn sie es könnten, wie will durch eine Zusammensetzung immaterieller Wesen ein materielles entstehen?

Nur dann läßt sich zwischen den Monaden eine natürliche Coexistenz denken, wenn sie zusammen bestehen können, ohne sich gegenseitig zu stören und in ihrer Selbständigkeit zu beeinträchtigen. Sind aber im Ursprung der Dinge lauter spontane Kräfte gegeben, so müssen wir mit Bayle bedenken, ob diese Kräfte, deren jede für sich handelt, nicht gegen einander wirken, also sich gegenseitig stören und auf diese Weise alle Ordnung der Dinge unmöglich machen werden? Nur unter einer Bedingung daher ist die Coexistenz der Monaden möglich: wenn jene ursprünglichen Kräfte nicht in einander fließen, sondern jede für sich besteht und in ihrer Selbstthätigkeit vollkommen undurchdringlich ist für alle anderen. Die Bedingung dieser gegenseitigen Undurchdringlichkeit liegt aber darin, daß jedes Wesen seine eigenthümliche Schranke hat, die es aus eigener Kraft behauptet und vermöge dieser Kraft niemals überschreitet. Ohne diese eigenthümliche Schranke, welche jedem Dinge den Spielraum seiner Thätigkeit bestimmt, giebt es keine gegen-

[1] Les monades n'ont point de fenêtres, par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir. Monadologie. Nr. 7. Op. phil. p. 705.

seitige Undurchdringlichkeit, sondern fließen die Dinge in das gestaltlos Eine zusammen, ohne Trennung und Nebenordnung.

2. Die Kraft der Ausschließung. Thätige und leidende Kraft.

Also die eigenthümliche (unübersteigliche) Schranke oder die beschränkte Eigenthümlichkeit jeder spotanen Kraft ist die einzige Bedingung, unter welcher die Monaden in ungestörte Wirksamkeit treten und eine wirkliche Coexistenz eingehen können. Nun kann aber das beschränkte Wesen, die wahrhaft undurchdringliche Schranke, nicht anders gedacht werden, denn als körperliches Dasein. Die geistige Kraft durchdringt alles und kann von allem durchdrungen werden, denn sie vermag in der Form des Gedankens alles in sich aufzunehmen und aus sich zu erzeugen. Wenn daher die Geister beschränkt sind, so sind sie es nur vermöge ihrer körperlichen Existenz. Um sich in fester Weise zu beschränken, um diese eigenthümliche Schranke gegen alle äußeren Einwirkungen zu behaupten und aufrecht zu erhalten, dazu gehört schlechterdings körperliche Energie.

Wir fragen noch nicht, welche Weltordnung bilden die Monaden, sondern ob sie überhaupt eine Weltordnung bilden können? Da weder von einem „Influxus" noch von einer „Assistenz" die Rede sein darf, so bleibt als die einzige Möglichkeit nur die Coexistenz übrig. Wir fragen noch nicht nach der bestimmten Art dieser Coexistenz, sondern zunächst erst nach ihrer allgemeinen Möglichkeit. Es giebt eine solche Möglichkeit, wenn jede Monade in ihrer Weise beschränkt, in dieser Schranke vollkommen undurchdringlich oder, was dasselbe heißt, in körperlicher Weise kräftig ist. Giebt es in den Monaden Körperkraft? Nur unter dieser Bedingung ist bei solchen Elementen Natur und Welt, bei solchen Principien Natur- und Weltanschauung möglich. Oder, da die Körperkraft den Grund des Körpers und das Princip der Materie bildet, so läßt sich die obige Frage auch so fassen: giebt es in den Monaden ein Princip der Materie?

Ein solches Princip, richtig verstanden, ist in den Monaden nothwendig, denn es folgt unmittelbar aus ihrem Begriffe. Die Monaden sind eigenthümliche Substanzen oder Individuen. Weil sie Substanzen sind, darum ist jede eine selbstthätige Kraft; weil diese Substanzen Individuen sind, darum ist jede beschränkt und zwar in eigenthümlicher Weise, so daß jede Monade nur diese sein kann und keine andere. Um diesen individuellen Charakter auszudrücken, dazu gehört körperliche

Kraft, die Kraft der Undurchdringlichkeit oder des absoluten Widerstandes. Wären die Monaden reine Geister, so wären alle einander gleich; sie wären es ebenfalls, wenn sie bloße Atome wären. Daß sie keines von beiden sind, sondern Individuen (Substanzen von körperlicher Energie): daraus allein folgt ihre durchgängige Verschiedenheit. In dieser Verschiedenheit erblickt Leibniz selbst die Eigenthümlichkeit seiner Lehre. So wenig ohne diese Verschiedenheit die Monaden gedacht werden können, so wenig läßt sich diese ursprüngliche Verschiedenheit ohne Körperkraft oder ohne das Princip der Materie erklären. Daher sind in dem Wesen der Monade, als einer ausschließenden Individualität, die Kraft der Ausschließung und die der Selbstgestaltung zu unterscheiden.

Jede Monade ist beschränkte Selbstthätigkeit: sie ist als Substanz **thätige Kraft**, als ausschließende Substanz ist sie **beschränkte**; sie enthält diese beiden Kräfte in ursprünglicher Weise, denn ihre Selbstthätigkeit ist ebenso ursprünglich, als ihre Schranke. Wir unterscheiden daher in dem Wesen jeder Monade diese beiden Momente: die ursprüngliche Kraft der Thätigkeit und die ursprüngliche Kraft der Schranke oder die ursprünglich thätige und die ursprünglich beschränkte Kraft. Da nun jede Schranke die Thätigkeit hemmt, jede gehemmte Thätigkeit sich im Zustande des Leidens befindet, so können jene beiden Momente mit Leibniz auch als ursprünglich thätige und ursprünglich leidende Kraft (force active primitive und force passive primitive) bezeichnet werden.[1]

II. Die leidende Kraft als Princip der Materie.

1. Materia prima und secunda.

Die leidende Kraft ist also diejenige, vermöge deren jede Substanz ihre eigenthümliche Schranke behauptet und in dem natürlichen Zustande beharrt, worin sie diese ist und keine andere: sie ist die Widerstandskraft oder die widerstrebende Energie, wodurch die Monade alles Fremde von sich ausschließt; sie macht, daß die Monade niemals etwas anderes werden kann, als sie von Natur ist. Die leidende Kraft bejaht die Schranke, d. h. sie behauptet in der Monade das ausschließende Dasein, den ursprünglichen Naturzustand und kann nach dem Ausdrucke Keplers natürliche Trägheit heißen: sie verneint darum alles, das von außen her jenen ursprünglichen Naturzustand, die Eigenthümlichkeit der Monade bedroht, und kann insofern die Kraft der Ausschließung oder des Wider-

[1] Examen des principes du P. Malebranche. Op. phil. p. 694.

standes (vis resistendi) genannt werden. Vermöge der leidenden Kraft verschließt sich die Monade, so daß sie, um Leibnizens bildlichen Ausdruck zu wiederholen, keine Fenster hat, wodurch sie mit der Außenwelt und diese mit ihr verkehren könnte: sie setzt sich somit als schlechthin undurchdringlich, und darum ist oder erscheint vermöge dieser Kraft die Monade als Körper, denn die Undurchdringlichkeit (impenetrabilitas) ist der Charakter des Körpers. Die leidende Kraft ist also Körperkraft, weil sie vermöge derselben die Monade als ein Undurchdringliches setzt und behauptet. Da nun die Körperkraft den Grund des Körpers und der Materie überhaupt bildet, so muß in der Monade die leidende Kraft als Princip der Materie angesehen oder mit Leibniz als «materia prima» bezeichnet werden. Unter «materia prima» verstehen wir daher die Kraft, welche der Materie oder Körperlichkeit zu Grunde liegt, also die Kraft der Undurchdringlichkeit, welche ebenso gut mit den neueren Physikern die Energie des Beharrens als mit den Alten die Energie des Widerstrebens (antitypia) heißen kann. „In diese passive Widerstandskraft setze ich das Princip der Materie oder den Begriff der materia prima."[1] Aus der Körperkraft folgen die wirklichen Körper, aus der Kraft der Materie folgt die wirkliche Materie oder die reelle Ausdehnung, wobei „folgen" nicht im zeitlichen, sondern im mathemathischen Sinne zu nehmen ist, d. h. vermöge jener Kraft existiren oder erscheinen die Monaden als körperliche Dinge. Aus der «materia prima» folgt die «materia secunda». Unter der «materia secunda» verstehen wir daher den massiven Körper oder die Masse (massa) die sich zu der materia prima verhält, wie die nothwendige Folge zum Princip, wie die Wirkung zur wirkenden Ursache, wie die natura naturata zur natura naturans.

Um den Begriff der leibnizischen Philosophie gleich hier festzustellen, so werden wir diesen schwierigen Punkt am einfachsten so erklären: jede Monade ist durch ihre ursprüngliche Natur beschränkt; vermöge dieser beschränkten oder leidenden Kraft muß sich diese Monade verkörpern oder als Körper erscheinen, denn es gilt uns gleich, ob man sagt, das Ding ist Körper oder es muß als solcher vorgestellt werden. In der Natur des Körpers unterscheiden wir die Körperkraft von der körperlichen Masse, die Kraft des Verkörperns von dem körperlichen Dasein,

[1] In hac ipsa vi passiva resistendi ipsam materiae primae notionem colloco. De ipsa natura etc. Nr. II. p. 157. Materia est, quod consistit in antitypia seu quod penetranti resistit. Ep. ad Bierlingium. Nr. III. p. 678.

und da offenbar jene als Prius, diese als Posterius angesehen werden muß, so bezeichnen wir mit Leibniz die erste als «materia prima» und die zweite als «materia secunda». So entsteht der ausgedehnte Körper: er entsteht indem die Körperkraft wirkt. Daß sie wirken muß, liegt im Begriffe der Kraft. An sich betrachtet, ist die Kraft als solche nicht ausgedehnt, aber in der Körperkraft liegt das Streben nach Ausdehnung, wie in der Denkkraft das Streben nach Vorstellungen. Darum sagt Leibniz, daß die materia prima nicht «in extensione», sondern «in extensionis exigentia» bestehe.[1]

Denken wir uns den mathematischen Punkt in Thätigkeit gesetzt, so wird er sich in den räumlichen Dimensionen der Länge, Breite und Tiefe ausbreiten und auf diese Weise einen begrenzten Raum oder einen geometrischen Körper erzeugen. Genau ebenso bildet der metaphysische Punkt einen wirklichen, physischen Körper, indem er die ihm eingeborene Kraft der Undurchdringlichkeit bethätigt. Aus dieser Kraft allein läßt sich die wirkliche Ausdehnung erklären, wodurch die Cartesianer widerlegt werden, welche die bloße Ausdehnung als das ursprüngliche Attribut der Körper betrachten. Bei ihnen gilt die Ausdehnung als materia prima, bei Leibniz als materia secunda. Während jene den Körper durch die Ausdehnung erklärten und die bewegende Körperkraft von der göttlichen Allmacht entlehnten, so erklärt Leibniz die Ausdehnung durch den Körper und diesen aus der natürlichen, jedem Dinge inwohnenden Kraft. Er zeigte in seinen ersten, gegen Descartes gerichteten Betrachtungen, wie das Wesen des Körpers nicht in der Ausdehnung, sondern in der Kraft bestehe; er zeigt in einer seiner letzten Schriften, welche die Philosophie von Malebranche beurtheilt, wie aus dieser Kraft die Ausdehnung erklärt werden müsse. „Ich bleibe bei meiner Behauptung, daß die Ausdehnung eine bloße Abstraction ist, und daß sie, um erklärt zu werden, den Körper verlangt. Sie setzt in diesem eine Beschaffenheit, ein Attribut, eine Natur voraus, die sich ausdehnt, verbreitet und fortsetzt. Die Ausdehnung ist die Verbreitung (diffusion) dieser Beschaffenheit oder Natur: so giebt es in der Milch eine Ausdehnung oder Verbreitung des Weißen, im Diamant eine Ausdehnung oder Verbreitung der Härte, im Körper überhaupt eine Ausdehnung oder Verbreitung der Antitypie oder Materialität. Es ist mithin eine Kraft im Körper, welche aller Ausdehnung vorangeht.“[2]

[1] Ep. II. ad Patrem Des Bosses. p. 436. — [2] Op. phil. p. 692.

Diese Kraft ist die Undurchdringlichkeit (Widerstand), und deren beständiges oder continuirliches Wirken ist die Ausdehnung.[1]

Mit dieser Erklärung der Materie wird ein neuer Naturbegriff eingeführt, welcher die Grundlagen der gesammten Naturphilosophie umbildet. Wir nehmen hier die Materie im rein physikalischen Verstande als eine Thatsache der Natur und lassen für eine künftige und höhere Untersuchung der Metaphysik die Frage offen: ob die Dinge selbst Körper sind oder ob sie nur als solche erscheinen, ob die Materie Substanz oder Phänomen ist, denn für den physikalischen Verstand ist diese Frage vollkommen gleichgültig, und wie sie auch der Metaphysiker entscheide, in jedem Falle bleibt die Thatsache der Materie als Naturerscheinung bestehen. In den meisten Darstellungen der leibnizischen Philosophie wird die Materie sogleich als eine Erscheinung oder ein Phänomen der Monaden eingeführt. So richtig diese Bestimmung ist, so bedenklich ist es, sie an die Spitze zu stellen. Daß die Materie Phänomen oder Vorstellung ist, folgt aus der vorstellenden Kraft der Monade. Aber der Begriff der vorstellenden Kraft setzt voraus, daß die Monade überhaupt Kraft, thätige und leidende Kraft, Form und Materie ist. So liegt es in der Natur dieser Begriffe und zugleich in dem Ideengang der leibnizischen Philosophie, welchen man nicht genug zu beobachten pflegt. Auch wird man den natürlichen Sinn der Vorstellung bei Leibniz schwer einsehen, wenn man nicht vorher die Fundamentalbegriffe von Form und Materie genau kennen gelernt hat.

Die Physik fragt nicht: warum sind die Körper, sondern was sind sie? Es soll gezeigt werden, daß sie, physikalisch genommen, für Leibniz etwas anderes sind, als für Descartes. Für diesen bestand das Wesen der Materie in der bloßen Ausdehnung, die als solche nur theilbar, gestaltungsfähig und beweglich war. Daß in der That Theile, Gestalten und Bewegungen in jener an sich einförmigen und trägen Materie vorhanden sind: dazu war eine Kraft von außen nöthig, welche Descartes jenseits der Dinge aufsuchen mußte. Leibniz dagegen entdeckt in der Natur der letzteren selbst die Kraft, vermöge deren sich jede Substanz verkörpert und ausdehnt. Wie nun die Ausdehnung an sich theilbar gestaltungsfähig, beweglich ist, so ist die Kraft, welche die Ausdehnung erzeugt, nothwendig theilend, gestaltend, bewegend. Wie es in der Natur der Kraft liegt, thätig und immer thätig zu sein, so ist durch

[1] Extensio ist nach Leibniz «continuatio resistentis», wie die mathematische Linie «fluxus puncti». Ep. VIII. ad Patrem Des Bosses. Op. phil. p. 442.

jene in der Natur der Dinge enthaltene Körperkraft von Anbeginn eine getheilte, gestaltete, bewegte Materie gegeben. Und wie jene immer wirkenden Kräfte allgegenwärtig sind, so ist die Materie überall getheilt, bis in ihre kleinsten Theile gestaltet und organisirt und in allen ihren Theilen immer bewegt. Dies ist zwischen dem früheren Naturbegriff und dem leibnizischen der sehr bemerkenswerthe Unterschied: während dort die Materie an sich betrachtet, vollkommen einförmig, roh und bewegunglos ist, so ist sie hier von Natur vollkommen getheilt, bewegt und bis in die kleinsten Theile gestaltet; dort ist sie todt, hier lebendig; dort ist sie überall passiv, hier überall thätig; dort wird die Bewegung äußerlich der Materie mitgetheilt und von dieser empfangen, sie ist also rein mechanisch, hier dagegen wird sie durch innere, spontane Kräfte hervorgebracht, und ist daher in ihrem Ursprunge dynamisch. So begründet Leibniz in der Philosophie die dynamische Naturbetrachtung gegen die mechanischen Theorien der Atomisten und Corpuskularphilosophen.[1] Das Princip der mechanischen Physik ist die ausgedehnte, darum bloß theilbare und bewegliche Materie; das der dynamischen Physik ist die kräftige, darum überall wirklich getheilte und bewegte Materie. „Jeder Theil der Materie ist nicht bloß theilbar ins Unendliche, sondern auch wirklich ins Endlose getheilt, jeder Theil wiederum in Theile, von denen jeder einzelne seine eigenthümliche Bewegung hat."[2] In der ersten Erläuterung seines neuen Natursystems erklärt Leibniz im Hinblick auf die Corpuskularphysik: „Ich nehme sie nirgends wahr, jene nichtigen, unnützen, trägen Massen, von denen man redet. Ueberall ist Thätigkeit, und ich begründe sie fester als die herrschende Philosophie, weil ich der Ansicht bin, daß es keinen Körper ohne Bewegung, keine Substanz ohne kräftiges Streben giebt."[3]

2. Die bewegte Materie.

Damit möge einem Einwande begegnet sein, den man der leibnizischen Philosophie häufig gemacht hat, und womit man sich die richtige Einsicht in diese Lehre verdirbt. Es ist hier noch nicht der Ort, zu untersuchen, ob sich überhaupt zwischen Monade und Materie ein Widerspruch findet, welchen Leibniz nicht vermeiden konnte, aber wir bemerken, daß er jenen Widerspruch nicht verschuldet hat, den man

[1] De prim. phil. emendatione etc. Op. phil. p. 122. Syst. nouv. Nr. 18. p. 128. — [2] Monadologie. Nr. 65. Op. phil. p. 710. — [3] Éclaircissement du nouveau système etc. p. 131—133.

ihm häufig vorwirft. Die Monade sei immateriell, darum untheilbar und einfach, die Materie sei das Gegentheil: wenn sich nun die Monaden verkörpern und als materielle Wesen erscheinen, so werden sie theilbar und zusammengesetzt, veräußern also ihre eigenthümliche, immaterielle Natur und verkehren sich in ihr Gegentheil. Dies wäre der Fall, wenn zwischen Monade und Materie in der That jener vermeintliche Widerspruch stattfände, wenn die leibnizische Monade reine Form im Sinne Platos und die leibnizische Materie bloße Ausdehnung im Sinne Descartes' wäre. Aber die Monade ist Kraft, die Materie im leibnizischen Verstande ist kräftige Materie: sie ist die Kraft, vermöge deren ein Wesen sich verkörpert und seinen Körper theilt, gestaltet, bewegt. Dieser Begriff einer kräftigen oder dynamischen Materie stimmt sowohl mit der Natur der Dinge als mit dem Wesen der Monade überein: mit jener, weil es in Wirklichkeit keinen Körper ohne Kraft giebt; mit dieser, weil der kräftige Körper in Wahrheit immateriell ist. Er ist nicht passive Ausdehnung (Raum), sondern er dehnt sich aus, er ist nicht theilbar, sondern er theilt sich selbst oder ist durch eigene Kraft ins Unendliche getheilt, er ist nicht beweglich, sondern selbst bewegt. Also ist die leibnizische Materie von der cartesianischen so unterschieden, wie sich das Theilbarsein von dem vollkommenen Getheiltsein oder wie sich der geometrische Körper vom physischen unterscheidet. Der geometrische Körper ist eine räumliche Größe und nichts als diese, der natürliche dagegen ist eine dynamische. Weil also die leibnizischen Körper von Natur getheilt sind, so sind sie nicht bloß theilbar, also nicht materiell, sondern immateriell: darum sind diese Körper Monaden, nicht Corpuskeln. So nimmt die leibnizische Philosophie das Princip der Materie in sich auf, ohne das Princip der Form zu verleugnen, denn in ihrem Sinne giebt es keine formlose Masse, sondern von Ewigkeit her formirte und in allen Theilen gestaltete Materie.

3. Die Monaden als Maschinen und die mechanische Causalität.

Vermöge ihrer leidenden Kraft sind oder erscheinen alle Monaden als Körper und zwar als dynamische Körper, d. h. als solche, die von Natur getheilt und bewegt sind. Jede Monade bildet mithin einen bewegten Körper. Setzen wir nun, daß alle Bewegungen nach rein mechanischen Gesetzen geschehen, daß jedes Wesen, welches nach solchen Gesetzen handelt, Maschine genannt werden darf: so ist jeder bewegte Körper eine Maschine, so sind die Monaden, sofern sie Körper sind,

Maschinen und zwar natürliche oder ursprüngliche Maschinen im Unterschiede von den künstlichen, die erst durch Zusammensetzung gemacht werden müssen, weshalb sie die Vollkommenheit der Natur niemals erreichen. Was nun die Gesetze betrifft, nach welchen die Maschine handelt, so müssen diese rein mechanisch erklärt werden.

In jeder Bewegung ohne Ausnahme, gleichviel ob ein Stein fällt oder ein Mensch geht, sind alle Theile in dem strengen Zusammenhange von Ursache und Wirkung mit einander verbunden, so daß auf diese Bewegung nothwendig diese und keine andere folgt. In allen bewegten Körpern oder Maschinen ist mithin das Princip der wirkenden Ursache allein thätig, und der natürliche Verlauf einer Bewegung muß nach der Richtschnur der bloßen Causalität erklärt werden. Denn setzen wir auch, daß eine Bewegung mehr enthalte als diesen Causalzusammenhang ihrer Theile, daß sie auf ein bestimmtes Ziel gerichtet sei (wie wenn wir der Aussicht wegen einen Berg besteigen), so ist doch aus dem Zweck, welchen wir vorhaben, kein Schritt zu erklären in der Bewegung, die wir machen. Daß die Mauer aufrecht dasteht, bewirkt nicht ihr Zweck als Schutzwehr der Stadt, sondern das Gesetz der Schwere und der rein mechanischen Unterstützung, wonach die schwereren Massen die leichteren tragen. Wenn wir das Gehen rein physikalisch betrachten, so interessirt uns nicht der Zweck des Gehens, etwa die Gegend, die wir sehen wollen, sondern allein der Mechanismus der Muskeln, wodurch der Bewegung zu Stande kommt. Wenn wir die Mauer physikalisch erklären, so ist es gleichgültig, was sie bezweckt; wir bekümmern uns nur um die rein mechanische Verknüpfung ihrer Theile, und der Zweck, dem sie dienen, ist ihnen selbst eine vollkommen auswärtige Sache. Wir fragen hier nicht nach dem w o z u, sondern nur nach dem w a r u m. Wenn wir nach dem warum fragen, so wäre es nichtssagend, mit dem wozu antworten zu wollen. Deshalb behauptet Leibniz den streng physikalischen Gesichtspunkt: daß nicht aus den Zwecken oder Endursachen, sondern allein aus dem Gesetze der wirkenden Ursachen die Körper und ihre Bewegungen zu erklären seien. So weit die Monaden beschränkt sind, erscheinen sie als Körper und fallen als solche unter den Gesichtspunkt der mechanischen Causalität. Mit anderen Worten: aus dem Princip der Materie oder der Körperkraft in den Monaden folgt eine b e w e g t e K ö r p e r w e l t. Diese besteht in Kräften und beruht mithin auf dynamischen Principien, sie äußert sich in Bewegungen und handelt mithin nach mechanischen Gesetzen; daher bildet

sie ein System wirkender Ursachen, und diesem Begriffe gemäß muß innerhalb der Grenzen der Körperlehre geurtheilt werden.

Wir heben mit Absicht von der leibnizischen Philosophie diese Seite ihrer mechanischen Naturanschauung hervor, weil sie auf diesem Wege sich den Systemen ihres Zeitalters wieder annähert und die Aufgabe löst, die sie gefaßt hatte: in dem Princip der Monade die platonisch-aristotelischen Formbegriffe mit den Atomen Demokrits zu versöhnen. Ohne diese versöhnende Mitte zwischen Idealismus und Materialismus einzunehmen, wäre die Monade nicht jener die Gegensätze in sich vereinigende Universalbegriff, der sie nach Leibnizens Absicht sein soll. Und die Anschauung einer mechanisch eingerichteten Körperwelt hängt mit dem Wesen der Monade genau zusammen. Denn die Körperwelt ist nur die entfaltete Körperkraft, das Product der (ersten) Materie. Entzieht man der Monade das Princip der Materie, so nimmt man ihr die Körperkraft, die Undurchdringlichkeit, die Schranke, mit der Schranke den eigenthümlichen Charakter, mit der Eigenthümlichkeit der einzelnen Monade nimmt man allen Monaden die durchgängige Verschiedenheit und zerstört so alle Grundlagen der leibnizischen Lehre.

III. Die thätige Kraft als Princip der Form.

1. Entelechia prima.

Aber freilich ist das Princip der Materie weit entfernt, das Wesen der Monade zu erschöpfen, und es wäre ebenso einseitig, die Monaden nur als (dynamische) Körper zu betrachten, wie es naturwidrig wäre, sie ohne Körperkraft und ohne Verschiedenheit zu denken. Das Princip der Monade bestand in der leidenden Kraft, die jede Monate vermöge ihrer Schranke in sich schließt. Worin besteht die thätige Kraft? Um dieses zweite Princip der Monade richtig zu fassen, müssen wir auf den Unterschied zwischen Leiden und Handeln zurückblicken, den schon Spinoza aufgeklärt hatte, und worin Leibniz mit den spinozistischen Begriffen übereinstimmt. Ich bin thätig, wenn ich die einzige Ursache bin von dem, was in mir geschieht; im anderen Falle verhalte ich mich leidend. Ich leide daher, wenn außer mir noch andere Bedingungen zu meinem Handeln nöthig sind; die Kraft, womit ich unter dem Zwange äußerer Umstände handle, ist passiv, und die so bedingte und eingeschränkte Handlung ist nicht reine Thätigkeit. Ich leide, wenn ich beschränkt bin, und ich bin beschränkt, sobald Wesen außer mir existiren. Darum ist die Körperkraft der Monade mit allem, was aus ihr folgt,

leidende Thätigkeit, weil diese Kraft nur sein und handeln kann, unter der Bedingung vieler Monaden, weil sie weder sein noch handeln könnte, wenn eine Monade allein und außer ihr nichts da wäre. Dagegen die thätige Kraft handelt rein aus sich selbst, sie setzt mithin als ihre einzige Bedingung dieses Selbst voraus, diese eine Monade, deren Wesen sie ausdrückt, unbekümmert um alle übrigen. Während die leidende Kraft in der negativen und vielseitigen Erklärung besteht, daß die Monade diese ist im Unterschiede von allen übrigen, daß sie, um diese zu sein, mit körperlicher Energie alle anderen von sich ausschließt, so besteht die thätige Kraft in der positiven und einfachen Erklärung, daß die Monade diese ist, gleichviel ob andere sind, und was sie sind. Wir werden daher die thätige und leidende Kraft am besten so unterscheiden: daß beide gleich ursprünglich und zum Dasein eines Individuums gleich nothwendig sind, daß aber die leidende Kraft dieses Dasein negativ, die thätige dagegen positiv bedingt. Dieser Unterschied ist ebenso wichtig wie einleuchtend: die negative Bedingung ist diejenige, ohne welche etwas weder ist noch sein kann, die positive dagegen diejenige, durch welche etwas ist und besteht. Ohne Körperkraft z. B. giebt es keinen Herkules, aber die bloße Körperkraft macht ihn noch nicht aus, denn unter dieser Bedingung allein konnte er ebenso gut ein Athlet als ein Halbgott werden. Daß diese Kraft diese Thaten ausführt, welche den Mann zum Herkules machen, dazu gehört eine heroische Kraft, welche der körperlichen Energie als Richtung und Ziel eingeboren ist und das Individuum in der Form dieses einzigen Charakters ausprägt. So liegt für die Individualität eines Herkules die negative Bedingung in der körperlichen Kraft, die positive in der heroischen: diese ist die thätige Kraft, jene die leidende.

Genau so verhalten sich in der leibnizischen Monade die beiden Kräfte. Vermöge der leidenden Kraft ist jede Monade ein (bewegter) Körper, und wenn sie dieser Körper nicht wäre, so wäre sie niemals diese Individualität. Indessen aus der bloßen Körperkraft erklärt sich die Individualität, die ausgesprochene Eigenthümlichkeit eines Wesens ebenso wenig, als ein Herkules aus der Athletenstärke. Die Körperkraft ist nöthig, damit ein Wesen überhaupt fähig ist, zu handeln. Daß es aber gerade so handelt und seine Bewegungen gerade so einrichtet und ausführt: dazu gehört eine Seelenkraft oder ein Princip der Selbstthätigkeit, welche den Körper beherrscht, wie der Meister sein Werkzeug.

Das Princip des Körpers und der Materie nannten wir mit Leibniz die leidende Kraft (materia prima). So möge die thätige Kraft, weil sie das Princip der eigenthümlichen Art, der vollendeten Individualität, der Entelechie überhaupt ausmacht, mit Leibniz «entelechia prima (entéléchie première)» genannt werden. Der Ausdruck Entelechie bezeichnet einmal die Monade als solche, dann speciell eines ihrer Momente, nämlich die thätige Kraft. Die Monade heißt Entelechie, weil sie eigenthümliche Substanz, in sich vollendete Individualität ist; die thätige Kraft heißt Entelechie, weil sie eben diese Selbsteigenthümlichkeit vollendet oder deren positive Bedingung ausmacht.

2. Die formgebende Kraft.

In jeder Monade sind demnach die beiden Factoren zu unterscheiden: der eine, welcher sie möglich macht (der dynamische) und der andere, welcher sie wirklich macht (der energische); jener bildet die Materie, woraus das Individuum wird, dieser die Form, worin es besteht. Die leidende Kraft in der Monade ist die Materie, die thätige die Form. Diese ist die Ordnung, welche das Mannichfaltige zu einem einheitlichen Ganzen verbindet und bewirkt, daß die Theile desselben mit einander übereinstimmen. Ein Ding ist formlos, wenn seine Theile verhältnißlos sind und sich nicht zu einem einmüthigen Ganzen oder zu einer wirklichen Einheit verknüpfen: darum ist die Form Einheit in der Mannichfaltigkeit, die leere Einheit ohne alle Mannichfaltigkeit wäre ebenso formlos, als umgekehrt die chaotische Vielheit.

Die Materie der Monade ist ein mannichfaltig getheilter und bewegter Körper, derselbe ist ins Endlose getheilt und bewegt, er bildet, für sich betrachtet, kein einmüthiges Ganzes, keine wirkliche Einheit; wenigstens liegt in dem getheilten und bewegten Körper, für sich betrachtet, kein Grund, daß er gerade so getheilt und bewegt ist, daß alle seine Theile und Bewegungen sich gerade zu diesem Ganzen vereinigen. Diese Einheit kommt durch die Form der Monade, sie ist die ordnende Kraft, welche in der Mannichfaltigkeit jener Theile und Bewegungen den einstimmigen Zusammenhang bildet, sie ist in der Mannichfaltigkeit die Kraft der Einheit. Die Einheit der Monade ist ihr untheilbares, einfaches Selbst, die Quelle ihrer Eigenthümlichkeit, der Ursprung ihrer thätigen Kraft. Darum besteht die Kraft der Einheit in der Selbstbethätigung, und die Monade bethätigt sich selbst, indem sie in allen Theilen und Bewegungen ihres Körpers gegenwärtig

ist als dieses einfache Selbst, als diese eine untheilbare Substanz. Sobald aber ein und dasselbe Subject in allen Theilen des Körpers gegenwärtig ist, so herrscht in dieser Mannichfaltigkeit ein einmüthiges Princip, womit von selbst deren Ordnung, Einheit und Form gegeben ist. Daß die Monade ein Selbst ist, eine schlechthin immaterielle, einfache Substanz: darin liegt der Grund ihrer Einheit und Form. Daß die Monade beschränkt ist, eine schlechthin undurchdringliche und verschlossene Substanz: darin liegt der Grund ihrer Mannichfaltigkeit und Materie. Jede Monade vereinigt demnach als ihre elementaren Factoren die leidende und thätige, die stoffgebende und die formgebende Kraft, Mannichfaltigkeit und Einheit oder, kurz gesagt, Stoff und Form.

3. Seele und Leben. Die zweckthätige Causalität.

Dieses Selbst nun, als die ursprüngliche, thätige Kraft, welche sich äußert, nennen wir mit Leibniz Seele; die Aeußerung dieser Kraft ist Selbstbethätigung, und die Selbstbethätigung eines Wesens nennen wir mit Leibniz Leben. Wir nehmen diese wichtigen Ausdrücke genau in dem Sinne, welchen der Philosoph in seinem Briefe an Wagner über die thätige Kraft des Körpers erläutert, und den er stets in seinem philosophischen Sprachgebrauche beobachtet. Unter Seele verstehen wir das Lebensprincip (principium vitale), unter Leben die Selbstbethätigung. „Du fragst nach meiner Erklärung der Seele. Ich antworte dir, daß dieser Begriff in weitem und engem Sinne genommen werden kann. Im weiten Verstande bedeutet Seele dasselbe als Leben oder Lebensprincip, nämlich das Princip der inneren Thätigkeit, welches in der einfachen Substanz oder in der Monade existirt, und womit die äußere Thätigkeit übereinstimmt."[1] „Ein solches Princip nennen wir substanziell, auch ursprüngliche Kraft, erste Entelechie, mit einem Wort Seele. Diese thätige Kraft in Verbindung mit der leidenden giebt erst die vollständige Substanz."[2]

Wo die Theile und Bewegungen eines Körpers vollkommen übereinstimmen, da ist Einheit in der Mannichfaltigkeit; wo eine solche Einheit existirt, da ist Form, Seele, Leben, mit einem Wort Selbstthätigkeit. Aber alle Selbstthätigkeit ist zugleich Selbstbethätigung oder

[1] Ep. ad Wagnerum de vi activa corporis etc. Nr. III. Op. ph. p. 466. — [2] Et tale principium apellamus substantiale, item vim primitivam, ἐντελέχειαν τὴν πρώτην, uno nomine animam, quod activum cum passivo conjunctum substantiam completam constituit. Commentatio de anima brutorum. Nr. V. p. 463 u. 464.

Selbstentfaltung, das Selbst (die Seele) ist nicht bloß thätig, sondern wird auch bethätigt, es ist nicht bloß die Ursache, woraus die Handlung folgt, sondern zugleich das Ziel, worauf sie gerichtet ist, nicht bloß das wirkende, sondern zugleich das zu bewirkende Subject. Eine Ursache, welche zugleich Grund und Ziel oder Ende ihrer Wirksamkeit ist, nennen wir Endursache (causa finalis) oder Zweck: jede selbstthätige Kraft ist mithin auch zweckthätige Kraft. Alles, das aus dieser Kraft folgt, kann daher allein durch das Princip der Zwecke oder Endursachen erklärt werden.

IV. Wirkende Ursachen und Endursachen.

So unterscheiden wir genau die beiden Momente, welche das Wesen einer jeden Monade ausmachen. Jede Monade ist eine eigenthümliche Substanz oder eine kräftige Individualität, sie ist zugleich beschränkt und selbständig, zugleich leidende und thätige Kraft: die leidende Kraft ist das Princip der Materie, die thätige ist das Princip der Form, jene äußert sich als Körper, diese als Seele; der Körper einer Monade ist von Natur Maschine, die Seele ist von Natur lebendig, in den Körpern giebt es nur mechanische, in den Seelen nur lebendige Wirksamkeit; die mechanische Wirksamkeit kann allein durch den Begriff der wirkenden Ursachen, die lebendige nur durch den der Endursachen erklärt werden. Hier vereinigt Leibniz in dem Begriff der Monade die beiden Principien der Causalität und Teleologie, welche vor ihm den durchgreifenden Gegensatz der Systeme und Zeitalter ausmachten. Der Zweckbegriff wird zugleich mit dem Formbegriff und dieser mit der Formanschauung in dem künstlerisch denkenden Geiste der griechischen Philosophie erweckt, und hier findet das System der Teleologie seinen großartigen Abschluß in Aristoteles, der die sokratisch-platonische Philosophie vollendet, und dem die Scholastiker nachfolgen. Der Begriff der mechanischen Causalität erhebt sich in dem mathematischen Verstande der neueren Philosophie, und hier findet das System der Causalität oder der mechanischen Weltordnung seine großartige Vollendung in Spinoza. Bis zu dieser Schärfe mußte sich der Gegensatz beider Principien ausgebildet haben, bevor seine Vermittlung die Aufgabe einer neuen Lehre werden konnte: sie wird die Aufgabe derjenigen Philosophie, welche dem Spinozismus auf dem Fuße nachfolgt, über die Schule Descartes' hinausgeht und deren Grundlagen verläßt. Ich behaupte, daß Leibniz hier seine Aufgabe erkannt hat, daß ihm früh-

zeitig in jenen beiden Principien der Teleologie und Causalität der äußerste Gegensatz der geschichtlich gegebenen Systeme eingeleuchtet, daß die Versöhnung gerade dieses Gegensatzes, die Lösung gerade dieses Problems sein speculatives Universalgenie fortwährend beschäftigt und in allen Entwürfen seiner Lehre geleitet hat; endlich, daß Leibniz überhaupt unter allen Philosophen der erste gewesen ist, der diese Aufgabe mit voller Klarheit begriff und zu ihrer Lösung in seinem Systeme den umfassenden und tief durchdachten Versuch machte. Darin allein, wenn es mit einer metaphysischen Formel gesagt werden darf, liegt die einzigartige und weltgeschichtliche Bedeutung dieses Philosophen. Um ihn richtig darzustellen, muß eben jener Grundgedanke seines Systems genau und sorgfältig hervorgehoben und geradezu als der Leitfaden ergriffen werden, an dem wir allein mit Sicherheit das vielgeräumige Lehrgebäude der leibnizischen Philosophie durchwandern können. Was der Philosoph selbst in seinen zerstreuten Schriften oft sagt, worauf er gelegentlich immer wieder zurückkommt, das muß die Darstellung ausführlich behandeln und unter ihre Hauptgesichtspunkte aufnehmen. Und nichts hat Leibniz öfter und nachdrücklicher in seinen Schriften erklärt, als daß die wahrhafte Philosophie in ihrer Welterklärung das Princip der Zwecke mit dem der wirkenden Ursachen vereinigen müsse. Auf diese einfache Formel führen sich alle geschichtlichen Gegensätze zurück, welche Leibniz in seinem Lehrgebäude beherbergen und versöhnen wollte, deren Versöhnung er schon in seinen Jugendschriften, wie in dem Briefe an Jacob Thomasius und in der «confessio naturae contra atheistas» als die nothwendige Aufgabe einer neuen Philosophie voraussah.

Die metaphysische Entgegensetzung der wirkenden Ursachen und Endursachen bildet die Grundfrage in den Systemen der früheren Philosophie. Die alte und neuere Philosophie, Idealismus und Materialismus, die Scholastik und Descartes, Aristoteles und Spinoza, Plato und Demokrit sind, was ihre obersten Principien betrifft, in diesem Gegensatze begriffen: die einen erklären die Natur durch Formen und zweckthätige Kräfte, die anderen durch Stoffe und mechanische Causalität; jenen erscheint die Natur als eine ideale, zweckmäßige, lebendige Ordnung der Dinge, diesen als eine der blinden Nothwendigkeit unterworfene und von todten Kräften bewegte Maschine.

Für Leibniz sind alle Dinge Monaden, jede Monade enthält als ihre Factoren Form und Materie, alle Formen sind zweckthätige, alle Körper mechanische Kräfte. Um erklärt zu werden, verlangen jene das

Princip der Teleologie, diese das der Causalität. Wenn nun aus den Monaden die Welt erkannt werden soll, so muß die Welterklärung die Richtschnur beider Principien befolgen und vereinigen. Worin besteht die Vereinigung und ihre Art? Die Lösung dieser Frage trifft den Angelpunkt der leibnizischen Philosophie.

Viertes Capitel.

Die Lösung der Grundfrage. Die Monade als Einheit von Seele und Körper.

I. Das Verhältniß von Seele und Körper.

1. Die metaphysische Bedeutung der Frage.

Endursachen und wirkende Ursachen verhalten sich zu einander genau wie die Kräfte, deren Wirkungsart sie bezeichnen. Durch den Zweckbegriff erklären wir die lebendige Wirksamkeit der Dinge, durch die Causalität die mechanische. Alle mechanische Wirksamkeit folgt aus der Körperkraft, als dem Princip der Materie, alle lebendige aus der Seelenkraft, als dem Princip der Form. Daher müssen sich in der leibnizischen Philosophie die Endursachen zu den wirkenden Ursachen verhalten, wie die Form zur Materie oder wie die Seele zum Körper. Wie verhält sich die Seele zum Körper? Wir betrachten jetzt dieses Verhältniß aus dem metaphysischen Gesichtspunkte, der sich auf das Wesen aller Dinge bezieht, nicht aus dem psychologischen, der sich besonders auf das Wesen des Menschen richtet. Der Mensch wird hier von allen übrigen Wesen keine Ausnahme machen dürfen; das Verhältniß, welches in jeder Monade zwischen Seele und Körper stattfindet, wird auch für die menschliche Natur gelten müssen, und die Psychologie empfängt das Gesetz, welches die Metaphysik feststellt. Mag die menschliche Seele um so viel höher und der menschliche Körper um so viel vollkommener sein, als die anderen Seelen und Körper, so ist doch ohne Zweifel das Verhältniß zwischen Seele und Körper in allen Wesen dasselbe. Für Descartes freilich war dieses Verhältniß eine ausschließlich anthropologische Frage, weil nach den Grundsätzen seiner Lehre nur die Geister Seelen sind, und also nur im Menschen von einer Seele überhaupt geredet werden kann; dagegen ist für Leibniz diese Frage metaphysischer Art, denn bei ihm sind alle Dinge Monaden, und jede Monade ist zugleich Seele und Körper. Darum stellen wir an die Spitze

der folgenden Untersuchung den Grundsatz: so verschieden auch die Seelen und Körper in den einzelnen Dingen sein mögen, das **Verhältniß** von Seele und Körper ist in allen Dingen dasselbe.

2. Der richtige Gesichtspunkt.

Seele und Körper sind die beiden Kräfte, welche das Wesen jeder Monade ausmachen. Wie nun jede Monade ein schlechthin einfaches und untheilbares Wesen bildet, so müssen Seele und Körper überall untrennbar vereinigt sein: sie dürfen daher niemals betrachtet werden als trennbare oder von einander unabhängige Wesen. Wären sie trennbar, so könnten sie nur durch Zusammensetzung vereinigt werden, und ihre Einheit, die Monade, müßte für eine zusammengesetzte (also theilbare) Substanz gelten. Wären sie von einander unabhängig, so wären sie selbst Substanzen, und es müßte zwischen Seele und Körper dasselbe Verhältniß bestehen, als zwischen Substanzen oder Monaden. Aber mit dem Princip der Monade ist die untrennbare Vereinigung von Seele und Körper gegeben. Sobald diese Vereinigung aufgelöst wird, ist das Wesen der Monade und damit die Grundlage der leibnizischen Philosophie zerstört. Diese Vereinigung wird aufgelöst, wenn die Monade als eine aus Seele und Körper zusammengesetzte Substanz und demgemäß Seele und Körper selbst als verschiedene Substanzen angesehen werden.

Wir erklären zuvörderst, wie im wahren Verstande der leibnizischen Philosophie das Verhältniß von Seele und Körper **nicht** aufgefaßt werden darf. Seele und Körper sind Kräfte oder Momente eines und desselben Wesens: dieser Satz steht so fest und mit den ersten Grundsätzen unserer Lehre in so unmittelbarem Zusammenhange, daß ihn wohl schwerlich jemand angreift. Weil sie Momente sind, darum können Seele und Körper nicht von einander getrennt werden, darum ist die Monade nicht aus ihnen zusammengesetzt, darum sind sie selbst nicht Substanzen, darum kann zwischen ihnen auch nicht das Verhältniß bestehen, welches nach leibnizischen Grundsätzen nur zwischen Substanzen möglich ist. Nennen wir dieses Verhältniß mit Leibniz Harmonie oder vorherbestimmte Harmonie, so ist das Verhältniß zwischen Seele und Körper in Wahrheit **nicht** eine solche Harmonie.

3. Die Einwürfe und deren Erklärung nach Leibnizens Lehrart.

Diese Sätze widersprechen den herkömmlichen Darstellungen der leibnizischen Lehre und müssen auf eine Reihe von Einwänden und

urkundlichen Gegenbeweisen gefaßt sein. Leibniz selbst habe an so vielen Orten die Monade als zusammengesetzt aus Seele und Körper (Form und Materie, entelechia prima und materia prima) dargestellt und sie in dieser Rücksicht «substantia completa» genannt, er habe selbst das Verhältniß von Seele und Körper durch eine vorherbestimmte Harmonie erklärt und diese Hypothese deshalb gerühmt, weil sie so geschickt sei, gerade dieses Verhältniß auseinanderzusetzen und das darin enthaltene Problem aufzulösen, was die Scholastiker, Descartes und die Occasionalisten vergebens versucht haben; er habe Seele und Körper als verschiedene Substanzen betrachtet, da er sie mit zwei Uhren verglichen, die genau auf denselben Schlag gehen, oder auch mit einem Herrn und seinem Diener, der die Befehle des Herrn automatisch ausführt; endlich habe Leibniz von einem substanziellen Bande (vinculum substantiale) geredet, wodurch der Körper, statt Moment in der Monade zu sein, Substanz außer den Monaden werde.

In diesen drei Punkten, der «substantia completa», der «harmonia praestabilita» und dem «vinculum substantiale» giebt Leibniz dem Körper eine Bedeutung, welche dem ursprünglichen Begriffe desselben widerstreitet, und zwar steigert sich mit jedem Punkte die Selbständigkeit des Körpers, der sich mit jedem Schritte weiter aus dem Reiche und Gebiete der Monade entfernt. Die substantia completa erklärt: der Körper ist nicht Moment, sondern Theil der Monade; die harmonia praestabilita erklärt: der Körper ist nicht Theil der Monade, sondern selbst Monade oder Substanz; endlich das vinculum substantiale erklärt: der Körper ist überhaupt nicht Monade, sondern eine außer den Monaden befindliche materielle Substanz.

Es soll nun keineswegs der vergebliche Versuch gemacht werden, die leibnizische Philosophie von allen Widersprüchen, in welche sich bei ihr der Begriff des Körpers verstrickt hat, ganz frei zu sprechen. Indessen dürfen uns die angeführten Einwände nicht hindern, das Verhältniß von Seele und Körper streng nach den Grundsätzen der leibnizischen Lehre zu beurtheilen, denn diese Grundsätze liegen fester und sind von höherem Werthe, als die Zeugnisse, womit sie streiten. Man darf überhaupt nicht gleich jeden Satz oder Ausspruch unseres Philosophen für ein fertiges Dogma ansehen; vielmehr ist genau zu beachten, in welchem didaktischen Verhältniß der bestimmte Satz oder die Schrift, worin er sich findet, zu der eigentlichen Grundlehre steht. Bei keinem Philosophen ist es wichtiger, den didaktischen Zweck im Auge zu haben,

als bei Leibniz. Man muß unterscheiden, ob er in seiner Schrift von dem vollständigen Begriffe der Monade ausgeht oder diesen Begriff erst abzuleiten und auf dem Wege inductiver Darstellung zu gewinnen und zu vervollständigen sucht. Gesetzt, daß die Schrift davon ausgeht und daß ihr schon im Anfange das vollständige Princip der Monade feststeht, so muß unterschieden werden, ob der Philosoph diesen Begriff für sich streng und methodisch entwickelt oder vielmehr die Absicht hat, denselben anderen deutlich zu machen, zu erklären, zu erläutern, durch Beispiele zu veranschaulichen, mit herrschenden Vorstellungen zu vermitteln. Denn ein anderes ist die wissenschaftliche, ein anderes die pädagogische Deutlichkeit. Bei der schriftlichen Verfassung, worin sich die leibnizische Philosophie befindet, kommt sehr viel darauf an, welchen Charakter ein Schriftstück hat, ob den einer wissenschaftlichen Abhandlung oder den einer brieflichen Erklärung. Bei einer wissenschaftlichen Abhandlung fragt sich, ob sie den Begriff der Monade auf dem Wege der Induction oder Deduction darstellt, ob sie genetisch oder systematisch verfährt; bei einem Briefe fragt sich, wem er gewidmet ist, an welches Bewußtsein er sich wendet, mit welchen gegebenen Vorstellungen er die Monadenlehre vermitteln möchte, ob mit gewissen philosophischen oder gewissen religiösen Meinungen.

Dabei urtheilen wir nach folgenden Gesichtspunkten. Gesetzt (wie es sehr häufig der Fall ist), die Monade werde inducirt oder aus bekannten Thatsachen abgeleitet, so müssen hier nothwendig Begriffe und Erklärungen gegeben werden, die erst auf dem Wege zum wahren Begriff der Monade sind und also noch nicht auf der Höhe der Gesammtanschauung stehen, sondern nur bis auf weiteres gelten; sie haben im Geiste des Philosophen selbst keine letzte, sondern nur eine vorläufige Gültigkeit und dürfen daher von uns nicht im absoluten, sondern nur im relativen Verstande genommen werden. So gilt die «substantia completa».

Erläuterungen haben nie den Werth von Grundsätzen, und wenn sie diese in irgend einer Weise beeinträchtigen, so steht ihre Geltung in Frage, nicht die der Principien. So verhält es sich mit der «harmonia praestabilita», angewendet auf das Verhältniß von Seele und Körper. Und was Erläuterungen überhaupt nicht vermögen, nämlich Grundsätze zu entkräften, das vermögen noch weniger Beispiele und Bilder. Am wenigsten aber können die Grundsätze einer Philosophie durch eine Vorstellung gefährdet werden, welche der Philosoph als ein Hülfsmittel

einführt, um seine Lehre einem kirchlichen Dogma anzupassen oder zu befreunden. Eine solche Bedeutung hat das «vinculum substantiale», welches in einer brieflichen Erörterung zur Sprache kommt.

Die «substantia completa», wo sie in der leibnizischen Philosophie auftritt, gilt als ein Vorbegriff zur wahren Erklärung der Monade und wenn diese selbst als eine (aus Form und Materie) zusammengesetzte Substanz bezeichnet wird, so soll mit dieser ersten, noch unbestimmten Formel nur gesagt sein, daß Form und Materie, Seele und Körper sich ergänzen müssen, um ein Ganzes oder eine Monade zu bilden. Es ist mehr die Ergänzung als die Zusammensetzung, die durch jenen Ausdruck erklärt sein will. So oft nämlich Leibniz den Begriff der Monade inducirt, geschieht es durch jenen uns bekannten Beweis: er beginnt mit dem Begriffe der zusammengesetzten Substanz oder des Körpers und zeigt dann, wie die Natur desselben nicht lediglich in der Ausdehnung, sondern wesentlich in „Kräften" bestehe. Da nun der Körper zunächst als eine zusammengesetzte Substanz gilt, so erklärt Leibniz, daß diese Substanz nicht aus Corpuskeln, sondern aus Kräften zusammengesetzt sei. In dieser Rücksicht und in diesem Zusammenhange redet er allemal von der «substantia completa (substance composée)». Der Ausdruck gilt daher von dem Wesen des Körpers, welches als Monade von uns erst aufgefaßt werden soll; er gilt von der Monade, die uns aus der Natur des Körpers erst einleuchten soll und darum noch vor der Hand wie ein zusammengesetztes Wesen erscheint.[1]

Die Harmonie in ihrer Anwendung auf Seele und Körper begreift nicht, sondern erläutert nur deren metaphysisches Verhältniß. Diese Erläuterung, welche Leibniz in seinen Schriften oft wiederholt und sehr populär gemacht hat, war ohne Zweifel mehr geeignet und bestimmt, andere über die endgültigen Ergebnisse seiner Philosophie zu belehren, als deren erste Principien in ihrem wahren Lichte zu zeigen; sie entspricht dem pädagogischen oder didaktischen Bedürfnisse dieser Philosophie, welche ihre Hauptwahrheiten, gleichsam ihre Summe, den meisten faßlich machen möchte, da ihre ersten und tiefsten Gedanken nur den wenigsten zugänglich waren. Denken wir uns Leibniz mit seinem Begriffe der Monaden, welche Seelen und Körper zugleich sind, gegenüber einem

[1] Vgl. beispielsweise folgende Hauptstellen: «De ipsa natura etc. Nr. 12. Op. phil. p. 158. Ep. II. ad P. Des Bosses p. 436. Ep. ad Bierlingium. Nr. III. p. 678. Examen des principes du P. Malebranche. p. 694.

Zeitbewußtsein, welches von cartesianischen Begriffen eingenommen und in dem Dualismus von Seele und Körper befangen war, so begreifen wir wohl, wie diesem Bewußtsein unser Philosoph nur mit Hülfe der vorherbestimmten Harmonie deutlich werden konnte. Er kann nur begreifen, daß Seele und Körper von Natur eines sind; die herkömmliche Philosophie kann nur begreifen, daß Seele und Körper von Natur einander schlechthin entgegengesetzt sind: wie wird sich Leibniz dieser gebräuchlichen Vorstellungsweise einleuchtend machen? Um ihr nahe zu kommen, umgeht er gleichsam seinen Begriff des Körpers, er läßt den Körper gelten als eine von der Seele verschiedene Substanz, wie es den anderen zu denken bequem war, und jetzt zeigt er, was bei ihm das Facit der Rechnung ausmacht, daß zwischen Seele und Körper eine vollkommene Uebereinstimmung stattfinde, daß diese Uebereinstimmung in beiden ursprünglich begründet sei. Wie hätte er eine solche ursprüngliche Uebereinstimmung anders erklären können als durch die Annahme einer vorherbestimmten Harmonie?

Nachdem Leibniz sein neues System der Natur veröffentlicht hatte, war die erste Frage, welche Foucher an ihn richtete: wo bleiben die Körper? Wie können aus immateriellen Kräften jemals ausgedehnte Dinge werden? Hierauf giebt Leibniz die drei Erläuterungen seines Systems, worin er zum ersten male das Wort «harmonie préétablie» braucht. Um seine Lehre zu erläutern und insbesondere seine Erklärungsart von dem Verhältniß zwischen Seele und Körper anschaulich zu machen, dient ihm die Vergleichung des letzteren mit zwei Uhren, die genau auf denselben Schlag gehen. Entweder seien die beiden Uhren durch eine mechanische Vorkehrung verknüpft, die ihre Uebereinstimmung bewirke, oder der Uhrmacher sei in jedem Augenblicke bei der Hand, um eine nach der anderen zu richten, oder endlich der Künstler habe beide Werke gleich so vorzüglich gearbeitet und eingerichtet, daß sie nun von selbst und nach eigener Gesetzmäßigkeit stets auf den Punkt übereinstimmen. Die erste Ansicht, welche die Wechselwirkung zwischen Seele und Körper oder den «Influxus» behaupte, sei die gewöhnliche, die sich auch bei Descartes finde, die zweite von der Assistenz Gottes sei die Lehre der Occasionalisten, die dritte von der vorherbestimmten Harmonie die unseres Philosophen selbst. In den beiden letzten Erläuterungen seines „neuen Systems", die er nach Fouchers Einwürfen schrieb (Februar und November 1696), und in einem Briefe an Basnage, worin er die Schwierigkeiten, welche Bayle in seiner Lehre gefunden hatte, beleuchtet und weg=

zuräumen sucht (Juli 1698), braucht er das Bild oder Beispiel der zwei Uhren.[1]

Die Vergleichung selbst stammt aus der Schule der Occasionalisten und findet sich bei A. Geulincx, ihrem eigentlichen Begründer und wichtigsten Repräsentanten. Dieser hatte den ersten Tractat seiner Sittenlehre unter dem Titel «De virtute ejusque proprietatibus, quae vulgo virtutes cardinales vocantur, tractatus ethicus primus» im Jahre 1665 selbst herausgegeben. Zehn Jahre später erschien das vollständige Werk aus dem Nachlasse des Verfassers und aus seinen Vorlesungen durch Anmerkungen ergänzt unter dem Titel «Γνῶθι σεαυτὸν sive Ethica», von Bontekoe unter dem Namen Philaretus herausgegeben (1675). Eine dritte Ausgabe besorgte Johann Flender (1696). Die fragliche Vergleichung findet sich erst in den Ausgaben des nachgelassenen Werkes, wo sie in den Anmerkungen zum ersten Tractat dreimal zu lesen steht. Da Leibniz den Namen des Geulincx merkwürdigerweise niemals genannt hat und bei jener Vergleichung gewiß nicht verschwiegen haben würde, so ist anzunehmen, daß er seine Schriften entweder gar nicht gekannt oder nur die erste Ausgabe der Ethik gelesen hatte. Es ist Ed. Zellers Verdienst, diese völlig verschollene Originalausgabe wieder ans Licht gebracht und bei dieser Gelegenheit auch Leibnizens Verhältniß zu Geulincx' Lehre näher erörtert zu haben.[2]

Unser Philosoph hat das Gleichniß mit den Uhren weder von Geulincx entlehnt noch selbst erfunden, sondern unmittelbar von Foucher erhalten, als dieser in der pariser Gelehrtenzeitschrift, wo jener soeben die Grundzüge der neuen Lehre veröffentlicht hatte, seine Bedenken darüber aussprach (12. September 1695). Leibniz hatte den Körper mit einem Automaten verglichen, den ein Künstler, welchem alle Willensregungen in der Seele völlig bekannt seien, so geschickt eingerichtet habe, daß die entsprechenden Bewegungen, jede in dem geeigneten Zeitpunkt, erfolgen. Foucher erwidert, daß man ebenso gut Seele und Körper

[1] Second et troisième éclaircissement du nouveau système de la nature. Op. phil. p. 133–135. Lettre à l'auteur de l'histoire des ouvrages des savants etc. p. 152. — Ueber das Verhältniß von Seele und Körper vgl. Théodicée P. I. Nr. 59–63. p. 510–520. — [2] E. Zeller: Ueber die erste Ausgabe von Geulincx' Ethik und Leibniz' Verhältniß zu Geulincx' Occasionalismus. Sitzungsberichte der K. Pr. Akademie der Wissenschaften XXXI. (1884). Durch die Auffindung dieser Ausgabe ist nun auch die Schreibung des Namens festgestellt. — Ueber Geulincx' Lehre vgl. meine Gesch. d. neuern Philosophie. Bd. I. Th. 2. (3. Aufl.) S. 29–41.

mit zwei Uhren vergleichen könne, die genau auf denselben Schlag gehen; und Leibniz ließ sich dieses Bild gern gefallen und brauchte es selbst erst in der «histoire des ouvrages des savants», dann in dem «journal des savants», weil er daran die drei Erklärungsarten von dem Verhältniß zwischen Seele und Körper, die der natürlichen Influenz, der göttlichen Assistenz und der vorherbestimmten Harmonie, recht anschaulich darstellen konnte.

Die Vergleichung der Uebereinstimmung zwischen Seele und Körper mit zwei gleichgehenden Uhren war von Foucher, die der Seele mit dem Herrn, der einen Automaten zum Diener hat, welcher alle seine Befehle pünktlich befolgt und ausführt, war von Jaquelot. Diese Bilder, die uns die vorherbestimmte Harmonie veranschaulichen sollen, lassen die Seele in ihrem Verhältniß zum Körper zwei ganz verschiedene Rollen spielen. Wird sie mit der Uhr verglichen, so ist sie eine Maschine, wie der Körper, und diesem coordinirt; wird sie mit dem Herrn verglichen, so ist sie ein dem Körper übergeordnetes, vorstellendes und wollendes Wesen. Und so erfüllen diese Bilder nicht den Zweck, welchen sie haben, denn sie lassen uns im Unklaren, wie sich eigentlich die Seele zum Körper verhält.

So viel steht fest, daß die Uebereinstimmung beider sowohl die wechselseitigen Einwirkungen als die wunderbaren Eingriffe Gottes von sich ausschließt: jene verwirft Leibniz, wie Malebranche und die Occasionalisten, diese verwirft er im Widerstreit mit ihnen als «miracles déraisonnables». Nach ihm besteht die Uebereinstimmung darin, daß Seele und Körper von Natur ein und dasselbe Wesen oder Individuum ausmachen: sie bilden eine natürliche Einheit. Soll diese noch weiter erklärt oder begründet werden, so muß man bis auf den Urgrund der Natur selbst zurückgehen. Aus dieser Tiefe betrachtet, erscheint die Uebereinstimmung zwischen Seele und Körper als durch Gott begründet, d. h. als vorherbestimmte Harmonie. Doch wird sich diese Bestimmung erst rechtfertigen lassen, wenn die leibnizische Metaphysik den Charakter der Theologie annimmt, nicht aus Belieben, sondern aus innerer Nöthigung.

Jenes «vinculum substantiale» endlich, welches unser Philosoph in dem Briefwechsel mit dem hildesheimer Pater Des Bosses in die Monadenlehre einzuführen scheint, dient ihm als Auskunftsmittel, um seine Philosophie mit dem wichtigsten Cultusdogma der römischen Kirche auseinanderzusetzen. Sind nämlich die Körper als solche nicht Sub-

stanzen, so können sie auch nicht transsubstantiirt werden, und die Verwandlung im Meßopfer ist schlechthin unmöglich. Sie sei ein Wunder! Aber auch als Wunder ist sie nach den Begriffen der leibnizischen Theologie unmöglich, denn diese erlaubt nur solche Wunder, welche die metaphysische Natur der Dinge nicht aufheben. Ist nun vermöge seiner metaphysischen Natur der Körper keine Substanz (sondern Moment der Monade), oder giebt es aus metaphysischen Gründen überhaupt keine körperliche Substanz, so giebt es auch keine körperliche Transsubstantiation, auch nicht als Wunder. Daß dieselbe aber als göttliches Wunder stattfinden könne: diese Möglichkeit allein sucht Leibniz dem gelehrten Jesuiten gegenüber seiner Philosophie abzugewinnen. Damit das Wunder der Transsubstantiation metaphysisch möglich werde, muß es eine körperliche Substanz geben. Es giebt keine, so lange der Grund des Körpers lediglich in der Monade besteht; also muß ein von der Monade unabhängiges Bindemittel eingeführt werden, welches den Körper selbständig macht. Dieses ist das «vinculum substantiale». Es hat in der leibnizischen Philosophie die Bedeutung einer beiläufigen, für die Grundsätze der Metaphysik vollkommen gleichgültigen Hülfsconstruction, und auch in dem Briefwechsel mit Des Bosses, wo allein die Sache einiges Ansehen gewinnt, behandelt Leibniz selbst diesen mit der Monadenlehre unverträglichen Begriff nur problematisch.[1]

Das Gesammtresultat ist daher folgendes. Alle Begriffe, welche das metaphysische Verhältniß von Seele und Körper beeinträchtigen, sind entweder solche, welche den wahren Begriff der Monade noch nicht erreichen, sondern erst anstreben, wie die «substantia completa», oder solche, welche den Begriff exoterisch (cartesianisch) behandeln, wie die «harmonia praestabilita», zuletzt solche, die nach dem eigenen Geständniß des Philosophen mit dem Wesen der Monade nicht übereinstimmen und ein dem Geiste der Metaphysik fremdes Interesse haben, wie das «vinculum substantiale». Sie gelten mithin sämmtlich nicht im absoluten, sondern im relativen Verstande.

Ich bemerke ausdrücklich, um jedem Mißverständnisse vorzubeugen, daß ich hier allein das Verhältniß von Seele und Körper im Auge habe, wie es in der Natur jeder einzelnen Monade stattfindet. Es könnte sein, daß sich eine Monade zur anderen ähnlich verhält, wie die Seele zum Körper. Allein wir behandeln hier nicht das Verhältniß

[1] Ep. XVIII—XXX. ad Patrem Des Bosses.

der Monaden unter einander, sondern allein das der Momente, welches die Natur jeder einzelnen Monade ausmacht. Wenn daher unter den Monaden selbst ein Verhältniß stattfindet, welches dem von Seele und Körper analog ist, so ist hier noch nicht der Ort, davon zu reden. Was wir gegen die vorherbestimmte Harmonie vorgebracht haben, berührt nicht das Verhältniß zwischen Monaden, sondern nur das Verhältniß zwischen den Momenten jeder Monade.

II. Das Verhältniß von Seele und Körper in der Monade.

1. Die Seele als Zweck des Körpers.

Seele und Körper (Form und Materie) sind die beiden Kräfte, die das Wesen jeder Monade ausmachen: diese ist demnach ein beseelter Körper. Jeder Körper ist ein mechanisches und jede Seele ein lebendiges Wesen: also ist jeder beseelte Körper eine lebendige Maschine. In der Maschine giebt es nur bewegende oder mechanische Kräfte, die Kräfte des Lebens dagegen sind gestaltend und zweckthätig: jede lebendige Maschine ist daher ein nach Zwecken bewegter Körper oder besteht in einem System zweckmäßiger Bewegungen. Wir können demnach den Begriff der Monade in folgenden Gleichungen aussprechen: Monade (Individuum) = leidende und thätige Kraft = Materie und Form (materia prima und entelechia prima) = Körper und Seele = beseelter Körper = lebendige Maschine = zweckmäßig bewegtes Ganzes.

Wie sich der Zweck zu der Bewegung verhält, die ihn ausführt, so verhält sich die Seele zum Körper. Da die Bewegung durch den Körper geschieht, so können wir sagen, daß die Seele der Zweck des Körpers oder die Absicht sei, in welcher sich die Maschine bewege. Wir fassen daher den leibnizischen Begriff der Seele genau im aristotelischen Verstande, wonach der Zweck des bewegten Körpers dessen Seele ausmacht. Wenn die Axt ein lebendiger Körper wäre, sagt Aristoteles, so wäre das Hauen ihre Seele; wenn das Auge ein Organismus wäre, so wäre das Sehen seine Seele. Nicht jeder Zweck, dem ein Körper dienen kann, darf dessen Seele genannt werden, denn nicht jede Bewegung, die ein Körper ausüben kann, ist in der eigenen Natur desselben begründet. Nicht was wir mit einem Körper bezwecken, sondern was vermöge seiner Natur jeder Körper *selbst* bezweckt, macht seine Seele: darum ist das Hauen nicht die Seele der Axt, weil diese nicht das

(lebendige) Subject, sondern nur das (todte) Instrument jener Handlung ist. So ist die Seele nicht der künstliche, sondern der von Natur dem Körper eingepflanzte und in ihm lebendige Zweck: sie ist der Naturzweck jedes Körpers, die ihm eingeborene, zweckthätige Kraft, die alle seine Bewegungen beherrscht und ordnet und auf diese Weise den Mechanismus in Organismus verwandelt. Die Seele bildet den natürlichen Zweck und darum die natürliche Form und Harmonie des Körpers. Wir dürfen mithin den leibnizischen Begriff der Seele so erklären, daß er mit Aristoteles, Plato und Pythagoras übereinstimmt: nach Aristoteles bildet die Seele den Naturzweck oder die Entelechie des Körpers, nach Plato dessen Form oder Idee, nach Pythagoras dessen Maß oder Harmonie. Hier wird in Ansehung der leibnizischen Lehre der Unterschied sehr deutlich zwischen dem metaphysischen Begriff und dessen theologischer Erklärung. Wenn nämlich das Verhältniß von Seele und Körper durch Harmonie erklärt sein will, so muß im genauen Verstande des Systems gesagt werden: die Seele sei die Harmonie des Körpers, aber nicht, daß die Harmonie zwischen Seele und Körper, als ob sie verschiedene Substanzen wären, stattfinde. Die Harmonie, welche zwischen Seele und Körper stattfindet, ist vorherbestimmt und folgt aus einem übernatürlichen Grunde; die Harmonie, welche die Seele im Körper ausmacht, folgt aus der Natur jedes Individuums. Von dieser Harmonie ist also die Monade selbst die erste und unmittelbare Ursache, und nur sofern die Monaden durch Gott gesetzt und begründet werden, darf Gott als Schöpfer der in der Monade begründeten Harmonie gelten: er ist davon nicht die directe, sondern die indirecte, nicht die nächste, sondern die entfernte, nicht die unmittelbare, sondern die mittelbare Ursache. Man beachte wohl, daß in einem ganz anderen Sinne Gott Schöpfer der Monaden ist, in einem ganz anderen Schöpfer der in jeder Monade enthaltenen Harmonie von Seele und Körper. Die Weltschöpfung — vorausgesetzt, daß es eine solche giebt — ist bedingt durch eine moralische Nothwendigkeit, das Verhältniß von Seele und Körper durch eine metaphysische. Moralisch nothwendig ist, was aus dem Willen der Vernunft, metaphysisch nothwendig dagegen, was aus dem Wesen der Dinge folgt. Es möge von dem Willen Gottes abhängen, daß überhaupt Dinge existiren, aber wenn sie existiren, so müssen die Dinge Monaden, so müssen die Monaden beseelte Körper oder lebendige Maschinen sein. So kommt es zuletzt auf den Willen des Mathematikers an, ob er ein Dreieck construirt, aber wenn das

Dreieck gegeben ist, so muß es einen Raum einnehmen, so muß dieser begrenzte Raum drei Seiten haben und innerhalb desselben müssen bestimmte Größenverhältnisse stattfinden. Daß es Dreiecke giebt, davon möge der Grund in der Handlung des Mathematikers gesucht werden; daß aber die Dreiecke so und nicht anders beschaffen sind, davon liegt der Grund allein in ihrem Wesen. So liegt es im Wesen der Monade, einen beseelten (harmonisch getheilten und bewegten) Körper zu bilden; wenn also Gott die Monade erschafft oder in Existenz setzt, so existirt kraft der Monade der beseelte Körper, der mithin nicht nöthig hat, durch eine göttliche Kraft besonders gemacht zu werden. Dies wäre ebenso überflüssig und vernunftwidrig, als wenn der Geometer, nachdem er in der ebenen Fläche das Dreieck construirt hat, die Winkel desselben noch besonders zwei Rechten gleich machen müßte.

Aus dem Wesen der Monade folgt, daß die Seele den Zweck (Form und Harmonie) des Körpers bildet. Nun ist der Zweck eines Körpers in allen Theilen und Bewegungen desselben gegenwärtig und kann in keiner Weise davon getrennt oder als ein besonderes Wesen gleichsam hypostasirt werden. Bei diesem Verhältniß von Seele und Körper giebt es daher kein Zwischengebiet, auf dem sich ein gegenseitiger, physischer Einfluß (Influxus) oder eine göttliche Vermittlung (Assistenz) geltend machen könnte. Seele und Körper müßten Substanzen sein, damit zwischen ihnen ein solches mittleres Gebiet, ein solcher Spielraum für eine natürliche oder göttliche Wirksamkeit überhaupt möglich wäre. Diese Substanzen müßten gleichartig oder die Seele (der Zweck des Körpers) ein ebenso räumliches Ding als der Körper selbst sein, um gegenseitig einen physischen Einfluß auf einander auszuüben; sie müßten entgegengesetzt sein, um eine göttliche Dazwischenkunft einzuräumen und zu bedürfen. Da nun Seele und Körper überhaupt nicht Substanzen sind (weder gleichartige noch entgegengesetzte), so erklärt sich Leibniz im Princip gegen die Vorstellungsart sowohl der Scholastiker und des Descartes', welche den physischen Einfluß ganz oder zum Theil behaupten, als auch der Occasionalisten, welche zwischen Seele und Körper den Deus ex machina wirken lassen. Den Scholastikern zeigt Leibniz, daß Seele und Körper in ihren Functionen vollkommen verschieden seien, daß jene nach Zwecken, dieser nach mechanischen Gesetzen handle, daß von der Seele die Bewegung des Körpers nicht beeinflußt werde in Ansehung weder ihrer Größe, noch auch, wie Descartes gemeint hatte, ihrer Richtung. Den Occasionalisten zeigt

er, wie Seele und Körper nicht durch ein Wunder, sondern von Natur übereinstimmen.

2. Der Körper als Mittel der Seele.

Jetzt erst können wir den letzten Ausdruck finden für das natürliche Verhältniß von Seele und Körper. Sind sie der ersten Bestimmung nach die beiden ursprünglichen Momente in dem Wesen jeder Monade, so müssen wir jetzt berichtigend und ergänzend hinzufügen, daß diese beiden Momente nicht ebenbürtig sind und darum niemals coordinirt werden dürfen. Die Seele bethätigt sich durch den Körper, und wenn auch beide von Natur gleich ursprünglich sind, so sind sie in der Ordnung der Natur nicht von demselben Werthe, sondern sie verhalten sich, wie die thätige Kraft zur leidenden, oder wie der Zweck zum Mittel. Das Verhältniß von Zweck und Mittel ist ein anderes in der Natur als in der Kunst. In der Kunst fallen beide auseinander als verschiedene Dinge, die an sich nichts mit einander gemein haben und, um vereinigt zu werden, der technischen Kraft des Künstlers bedürfen. Der Künstler setzt sich den Zweck; um diesen Zweck zu verkörpern, sucht er sich auswärts das geeignete Mittel: ein anderes Wesen ist der Bildhauer, dem die Idee des Herkules vorschwebt, ein anderes der todte Stein, dem diese Idee fremd ist. Erst die Arbeit des Künstlers vermag die harte Masse zu erweichen, das Formlose zu gestalten und im Marmor die künstlerische Idee zu verkörpern. Die Natur dagegen vereinigt in demselben Wesen Zweck und Mittel, sie erzeugt mit dem Zwecke zugleich das Mittel, wodurch sich jener verwirklicht. Wenn die Kunst einen Herkules schaffen will, so muß sie ihre Idee in ein fremdes Material einführen, und das höchste, was sie erreicht, ist ein ausdrucksvoller, aber todter Körper. Wenn die Natur einen Herkules schaffen will, so erzeugt sie zugleich mit dieser Seele diesen Körper und läßt die Seele in leibhaftiger Individualität selbst sich verkörpern. Eben hierin liegt in Vergleichung mit der Kunst die Vollkommenheit der Natur, welche Leibniz so oft hervorhebt: daß diese mit dem Zweck das Mittel der Ausführung und die ausführende Kraft selbst in jedem ihrer Wesen vereinigt. Auf diesen Unterschied zwischen Natur und Kunst kommt Leibniz, so oft er von dem Wesen der Maschinen redet. Es ist ein unendlicher Unterschied zwischen den Maschinen, welche die Kunst, und denen, welche die Natur hervorbringt, denn diese sind ins Unendliche getheilt und bewegt, d. h. sie sind lebendig, während jene todt

sind. „Die Maschinen der Natur, nämlich die lebendigen Körper, sind noch in ihren kleinsten Theilen bis ins Unendliche Maschinen: darin besteht der Unterschied zwischen Natur und Kunst oder zwischen der göttlichen Kunst und der menschlichen."[1] Die Kunst überhaupt verhält sich zu der Natur, wie das Abbild zum Urbilde, wie die Nachahmung zum Prototyp, oder wie die Bildsäule des Herkules zu diesem selbst.

3. Die Monade als Entwickelung des Individuums.

In der Natur schließt jeder Zweck das Mittel seiner Verwirklichung in sich als die ihm eingeborene Kraft: so schließt die Seele den Körper in sich als das nothwendige Mittel ihrer Selbstbethätigung. Aber das Mittel hat zu seinem Zwecke eine doppelte Beziehung; es setzt ihn voraus als die Bedingung, von der es abhängt, und setzt sich den Zweck vor als eine zu erfüllende Aufgabe, als ein zu erreichendes Ziel. So bildet die Seele den Zweck des Körpers in dem doppelten Sinne, daß sie ihn zugleich bedingt und vollendet, daß sie ihn zugleich möglich und wirklich macht. Als die Wirklichkeit (Verwirklichung) des Körpers oder als dessen Endzweck ist sie Entelechie; als das Vermögen (Bedingung) des Körpers oder als der Grund, woraus die körperliche Wirksamkeit hervorgeht, ist die Anlage. Jede Seele existirt zunächst in der Form der Anlage, sie soll existiren als wirkliche Individualität; die Anlage ist die eingehüllte Individualität, das Individuum ist die entfaltete Anlage. Die Entfaltung der Anlage geschieht auf dem Wege der Entwickelung: also besteht die Kraft der Seele, ihre Selbstbethätigung, ihr Leben darin, daß sie ihre ursprüngliche Anlage entfaltet und erfüllt, oder, was dasselbe sagt, daß sie ihre Individualität entwickelt. Jede Monade ist ein Individuum, das sich entwickelt. Jede Entwickelung ist durch einen Zweck bestimmt, der in ihrem Grunde angelegt ist, in ihrem Ziele vollendet wird und sich in allen Zwischenstufen fortschreitend bethätigt.

Im Ganzen betrachtet, ist jede Entwickelung zweckmäßig und muß durch Zweckbegriffe erklärt werden. Der einmüthige Zweck oder die Endursache jeder Entwickelung ist die Seele des Individuums. Da nun jede Seele eine bestimmte Individualität ausmacht, diese und keine

[1] Mais les machines de la nature, c'est à dire les corps vivants, sont encore machines dans leurs moindres parties jusqu'à l'infini. C'est ce qui fait la différence entre la nature et l'art, c'est-à-dire entre l'art divin et le nôtre. Monadol. Nr. 64. Op. phil. p. 710. Syst. nouv. Nr. 10. p. 126.

andere, so muß sie sich ausschließend, also körperlich bethätigen, so muß sie als Körperkraft handeln, und da diese nur mechanisch handeln kann, so ist das Seelenleben nur möglich durch einen Bewegungsprozeß, der nach dem Gesetze wirkender Ursachen erklärt sein will. Die mechanische Thätigkeit bildet demnach das nothwendige Mittel in der Entwickelung jedes Individuums, sie ist durch deren Zweck bedingt und auf diesen Zweck gerichtet. Ohne ihn würde sie überhaupt nicht stattfinden. Wenn sie stattfindet, so muß sie nach den Naturgesetzen des Körpers verlaufen, und das Individuum, welches den Zweck seiner Seele mit der Kraft seines Körpers ausführt, handelt in dieser Rücksicht lediglich als Maschine. Daher leuchtet ein, daß die körperlichen Acte der Entwickelung auf eine doppelte Weise erklärt werden müssen: als körperliche Acte (Bewegungen) gehorchen sie der Natur des Körpers und müssen mechanisch, d. h. «per causas efficientes» erklärt werden; als Entwickelungsacte gehorchen sie der Natur der Seele, verfolgen sie den Zweck, der die ganze Entwickelung beherrscht, und müssen mithin teleologisch, d. h. «per causas finales» erklärt werden. Ich mache an einem Beispiele anschaulich, wie die körperliche Thätigkeit des Individuums als ein nothwendiges Mittel in dessen Entwickelung gehört und Zwecke erfüllt, wenn sie auch nicht durch Zwecke geschieht. Daß Cäsar den Rubicon überschreitet, macht den entscheidenden Wendepunkt seines Lebens. Niemand wird leugnen, daß dieses Leben eine Entwickelung ist, worin sich die Seele eines großen Menschen verwirklicht: ohne die Anlagen dieser Seele sind die Zwecke Cäsars, ohne diese Zwecke sein ganzes Leben nicht zu erklären, am wenigsten der Moment, wo er an der Spitze des Heeres die Grenze Italiens überschreitet. Roms Herrschaft zu gewinnen, ist der Zweck, der in diesem Augenblick seine Seele erfüllt, den sich Cäsar hier auf das lebhafteste vorstellt, und wie er ihn entschlossen ergriffen hat, wirft er sich mit dem Ausrufe der Entscheidung in den Strom. Dieser Lebenszweck, der eines ist mit der Seele Cäsars, bildet die Endursache, weshalb er über den Rubicon schwimmt, aber während er schwimmt, ist seine Thätigkeit rein mechanisch, und wenn sein Körper nicht die zum Mechanismus des Schwimmens geschickte Maschine wäre, so würden ihm alle Zwecke der Weltherrschaft nichts helfen, er müßte nach dem Gesetze der Schwere untersinken. In diesem Augenblicke ist der Welteroberer ein schwimmender Körper, der nach mechanischen Gesetzen handelt und, wenn wir ihn zum Object einer physikalischen Erklärung nehmen, nach mechanischen Gesetzen erklärt sein

will. Indessen ist der schwimmende Körper und der Welteroberer doch ein und dasselbe Individuum, und man würde seine bedeutungsvolle Handlung wenig verstehen, wenn man den Cäsar im Rubicon nur als ein physikalisches Object betrachten und in dem Welteroberer nichts sehen wollte, als einen schwimmenden Körper. Man erkläre uns doch den schwimmenden Cäsar! Wer die Gesetze der mechanischen Bewegung nicht versteht, der kann offenbar das Schwimmen, also auch den schwimmenden Cäsar nicht erklären. Wer nur diese Gesetze kennt, alles nur aus Kräften der Materie ableiten, alles nur im Zusammenhange mechanischer Causalität betrachtet wissen will, der kann uns den Schwimmer erklären, aber niemals den Cäsar, der über den Rubicon schwimmt. Oder was würde man sagen, wenn auf die Frage, warum Cäsar über den Rubicon geschwommen sei, jemand antworten wollte: weil er schwimmen konnte, weil er Arme und Beine so zu rühren wußte, wie es nöthig ist, um zu schwimmen? Um die That Cäsars zu begreifen, muß man die Seele des Mannes und ihre Zwecke ebenso gut einsehen, als die Natur des Körpers und ihre Gesetze. Das Beispiel zeigt, daß man mit dem Zweckbegriff die Causalität richtig vereinigen müsse, um die Entwickelung des Individuums, d. h. die Natur der Monade vollständig zu erkennen.

III. Das Verhältniß der Endursachen und der wirkenden Ursachen.

1. Die Art ihrer Vereinigung.

So löst sich die Frage, welche wir an die Spitze dieser Untersuchung gestellt hatten: die causae finales verhalten sich zu den causae efficientes, wie die zweckthätige Kraft zur mechanischen, wie das Leben zur Maschine, wie die Seele zum Körper. Diese Verhältnisse sind bei Leibniz völlig gleichbedeutend, so daß wir das eine durch das andere erklären können und müssen. Seele und Körper sind nicht verschiedene Wesen, sondern die beiden ursprünglichen Kräfte jeder Monade. Wie nun Seele und Körper eine natürliche Einheit oder ein Individuum ausmachen, so bilden Seelenreich und Körperreich nicht verschiedene Welten, sondern ein Universum, eine Ordnung der Dinge: daher muß man die beiden Gesichtspunkte der Endursachen und wirkenden Ursachen richtig vereinigen, um diese Ordnung richtig zu erklären.

Innerhalb des Individuums sind aber Seele und Körper nicht einander coordinirte oder ebenbürtige Momente; das Seelenreich darf

daher dem Körperreiche nicht coordinirt oder gleichgesetzt werden. Ihr Verhältniß ist bei Leibniz ein anderes als bei Spinoza. Bei diesem galt der Grundsatz: «ordo idearum idem est ac ordo rerum», das Seelenreich war eines mit dem Körperreich, weil Denken und Ausdehnung in der Substanz vereinigt waren und beide nach bloßer Causalität wirkten. Dagegen bei Leibniz handeln nur die Körper mechanisch, die Seelen zweckthätig; darum muß in dem Verhältnisse beider wohl unterschieden werden, auf welcher Seite die Abhängigkeit von der anderen stattfindet. Damit widerlegt sich die Behauptung, welche Moses Mendelssohn in einem seiner Gespräche vertheidigen wollte, daß Spinoza der erste Erfinder jener prästabilirten Harmonie gewesen sei, wodurch Leibniz das Verhältniß von Seele und Körper erklärt, und die er namentlich gegen Bayle zu rechtfertigen gesucht habe. Dies ist ein Irrthum, der beide Philosophen verkennt: bei Spinoza ist das Verhältniß von Denken und Ausdehnung nicht Harmonie im eigentlichen Sinne, geschweige denn vorherbestimmte, und bei Leibniz ist das Verhältniß der Seele zum Körper ein anderes als bei Spinoza.

Vielmehr schließt die Seele den Körper als Mittel ihrer Entwickelung in sich, und wie jede Entwickelung nach einem bestimmten Zwecke geschieht, von dem sie als Anlage ausgeht, auf den sie als Ziel gerichtet ist, so muß von dem Körper geurtheilt werden, daß die Seele die Anlage und das Ziel seiner Kräfte bildet. So ist in der Weltordnung die Körperwelt gleichsam das Mittel, wodurch sich das Seelenreich entfaltet; so ist das Seelenreich die Anlage und das Ziel der Körperwelt, die moralische Welt daher der letzte Zweck der natürlichen.[1]

In der Welterklärung bildet demnach der Zweckbegriff das ursprüngliche und umfassende Princip, welches den Begriff der Causalität in sich schließt und sich mit diesem in die physikalische Erklärung der Dinge theilt. Der Gesichtspunkt der Teleologie ist auf die ganze Weltordnung gerichtet, auf die Natur als Universum; der Gesichtspunkt der Causalität geht ausschließlich auf die Körperwelt, auf die Natur im engeren Sinne: jener ist das metaphysische, dieser das physikalische Princip. Beide schließen sich daher so wenig aus, daß vielmehr die Metaphysik als Quelle der Physik, die zweckthätige Kraft als letzter Grund der bewegenden, als «fons mechanismi», die causae finales

[1] M. Mendelssohn: Sämmtl. Werke. Bd. I. S. 177 flgd. Vgl. dagegen Joh. Gottfried Herder: Sämmtl. Werke. Bd. VI. S. 120 flgd. — Monadologie. Nr. 87, 88. Op. phil. p. 712.

als der absolute Begriff, die causae efficientes als der relative angesehen werden müssen. Der Zweck gilt in Rücksicht auf die wirkende Causalität nicht als der nebengeordnete, sondern als der übergeordnete Begriff.[1]

Dies ist das wahre Verhältniß beider, wie es im Geist und Buchstaben der leibnizischen Philosophie feststeht. Das Reich der Zwecke und das der wirkenden Ursachen, Seelenreich und Körperreich, die moralische und die natürliche Ordnung der Dinge oder, wie sich Leibniz bisweilen ausdrückt, Moralismus und Mechanismus sind nicht verschiedene Welten, eben so wenig als Seele und Körper verschiedene Wesen sind. Sonst hätte Leibniz niemals die Physik auf die Metaphysik gründen, niemals die Zweckbegriffe auf die Natur anwenden, niemals die moralische Welt als den Zweck der natürlichen ansehen können. Will man diese Auffassung von dem Verhältniß zwischen Seele und Körper widerlegen, so wird man beweisen müssen: 1. daß nach Leibniz Seele und Körper sich anders verhalten, als Finalursache und wirkende Ursache, als moralische und natürliche Welt, 2. daß die moralische Welt nicht der innere Zweck der natürlichen sei.

2. Die oberste Geltung des Zweckbegriffs.

Gerade im Zweckbegriff entdeckt Leibniz den Coincidenzpunkt der natürlichen und moralischen Welt. Auf diese Entdeckung gründet sich die deutsche Aufklärung. Weil der Zweck ein Naturbegriff ist, darum läßt sich aus natürlichen Begriffen das Reich der Zwecke, also Moral und Religion erklären; darum kann dieses System, was die früheren, namentlich die Lehre Spinozas, nicht vermocht haben, eine natürliche Moral, eine natürliche Theologie begründen und so die Vorstellungen heben, welche den eigentlichen Charakter der deutschen Aufklärung bilden, zugleich die Tiefe und die Oberfläche dieser philosophischen Bildung des achtzehnten Jahrhunderts. In jener Abhandlung, der wir mit Vorliebe folgen (über das Wesen der Natur und die natürlichen Kräfte und Handlungen der Dinge), sagt Leibniz: „Der Zweckbegriff ist nicht bloß zur Tugend und Frömmigkeit in der Sittenlehre und natürlichen Theologie nützlich, sondern auch selbst in der Physik, um deren verborgene Wahrheiten aufzufinden und zu enthüllen“.[2] „Anstatt die Zweckbegriffe auszu-

[1] Ita fit, ut efficientes causae pendeant a finalibus, et spiritualia sint natura priora materialibus. Ep. ad Bierlingium Nr. II. Op. phil. p. 678. — [2] De ipsa natura etc. Nr. 4. Op. phil. p. 155.

schließen", schreibt Leibniz an Bayle, „muß man vielmehr alles in der Physik daraus ableiten. Dies hat schon Sokrates im platonischen Phädon mit bewunderungswürdiger Weisheit bemerkt, wenn er gegen den Anaxagoras und die anderen zu materialistisch gesinnten Philosophen redet, die wohl einsehen, daß es ein intelligentes Princip über der Materie geben müsse, dieses Princip aber in ihrer philosophischen Welterklärung selbst nicht zur Anwendung bringen. „„Das ist"" (sagt Sokrates), „„als ob jemand von mir sagen wollte: Sokrates sitzt im Gefängniß und erwartet den Giftbecher, er ist nicht fort zu den Böotiern oder anderen Völkern, wohin er sich hätte retten können! Warum? Weil er Knochen, Muskeln, Sehnen hat, die sich so biegen können, wie es nöthig ist, um zu sitzen. Bei den Göttern! diese Knochen und Muskeln würden nicht hier sein, wenn nicht meine Seele geurtheilt hätte, daß es des Sokrates würdiger sei, zu leiden, was die Gesetze seines Vaterlandes befehlen.""[1]

Fünftes Capitel.

Die Monade als Entwickelung.

I. Die ursprünglichen Kräfte.

1. Die Ewigkeit der Naturkräfte.

Mit dem vollständigen Begriff der Monade, den wir auf genetischem Wege gewonnen und in der Einheit von Seele und Körper ausgemacht haben, befinden wir uns auf dem Höhepunkte der leibnizischen Metaphysik. Da jedes Ding Monade ist, so begründet der vollständige Begriff der letzteren unmittelbar die Einsicht in die Natur und Ordnung aller Dinge. In folgendem Gedankengange hat sich uns der Begriff der Monade ergeben, entwickelt, vervollständigt: jeder Körper ist vermöge seiner Natur Kraft, jede Kraft ein thätiges Subject, jedes Subject eine Individualität, d. h. eine selbstthätige und zugleich beschränkte Substanz oder eine Monade; jede Monade ist mithin thätige und beschränkte Kraft, die thätige Kraft, für sich betrachtet, ist Seele oder Lebensprincip; die beschränkte Kraft, für sich betrachtet, ist oder

[1] Extrait d'une lettre à Mr. Bayle sur un principe général, utile à l'explication des loix de la nature (1687). Op. phil. p. 106. Vgl. Lettre à l'abbé Nicaise (1697), p. 139.

erscheint als Körper und zwar als kräftiger (dynamischer) Körper, d. h. als eine von Natur getheilte und bewegte Materie oder als Maschine. Da nun jede Monade eine untheilbare Einheit bildet, so müssen in jedem Wesen Seele und Körper untrennbar vereinigt sein, so muß jede Monade einen beseelten Körper, eine lebendige Maschine oder eine bestimmte Entwickelung ausmachen, deren Zweckursache in der Seele, deren Mittelursache (mechanische Ursache) im Körper besteht. Dies sind die einfachen Grundsätze, aus denen sich Leibnizens neue Lehre ergiebt: alle Dinge sind Kräfte, alle Kräfte sind Substanzen oder Monaden, jede dieser Substanzen ist ein beseelter Körper, jeder beseelte Körper ist ein Individuum, welches sich entwickelt.

Wenn die Kräfte Substanzen sind, so sind sie ursprünglich und aus natürlichen Elementen weder abzuleiten noch in solche jemals aufzulösen. Auf dem Wege der Natur können Substanzen weder entstehen noch vergehen; denn was entsteht, muß aus gewissen Bedingungen hervorgehen, von denen es abhängt, aber ein abhängiges Dasein ist nicht substanziell. Die Substanzen der Natur sind so wenig abgeleitet und bedingt, daß sie vielmehr die Urwesen bilden, woraus in der Natur alles abgeleitet und bedingt werden muß. Darum sind die wirkenden Naturkräfte oder Monaden ursprünglich und unzerstörbar: es giebt in ihnen weder eine natürliche Entstehung noch einen natürlichen Untergang, sie existiren im Ursprunge der Welt und bestehen bis an deren Ende, sie sind daher ebenso ewig wie die Welt selbst. Es giebt keine natürliche Kraft und keinen natürlichen Act, der im Stande wäre, Monaden zu erzeugen, oder zu vernichten. Wenn sie dennoch entstehen und vergehen, so muß es geschehen durch einen übernatürlichen Act, durch eine göttliche Kraft, welche die gesammte Welt (alle Monaden) hervorzubringen und zu zerstören vermag. Nur die göttliche Kraft ist im Stande, aus nichts etwas hervorzubringen, in nichts etwas wiederaufzulösen; die natürliche Kraft dagegen kann nur entwickeln, was ursprünglich in ihr enthalten ist: sie verändert das ursprünglich Gegebene (ihre Anlage), aber sie vermag es weder zu erzeugen noch zu vernichten. Innerhalb der Natur giebt es nur Entwickelung, innerhalb der Entwickelung giebt es weder Schöpfung noch Vernichtung, diese übersteigen die Gesetze der Natur und gelten als Wunder. Es bleibe zunächst dahingestellt, ob solche Wunder möglich sind oder nicht, denn vorderhand sehen wir nur, was aus den Monaden folgt, aber nicht, woraus diese selbst folgen. Gesetzt, das Wunder sei möglich, so muß es höhere

Kräfte als die natürlichen geben; gesetzt, das Wunder sei nothwendig und geschehe nach gewissen Gesetzen, so müssen diese Gesetze die natürlichen übertreffen, und es muß eine uns noch verborgene Nothwendigkeit geben, welche höher ist als die metaphysische. „Jede Substanz, die eine wahrhafte Einheit bildet, kann nur durch ein Wunder anfangen und enden; daraus folgt, daß die Monaden nur durch Schöpfung anfangen und nur durch Vernichtung enden können."[1] Weil die Substanzen untheilbar sind, darum können sie weder zusammengesetzt noch aufgelöst werden. Weil in der Natur alles durch Zusammensetzung entsteht und durch Auflösung oder Trennung vergeht, darum können die Monaden in der Natur weder entstehen noch vergehen; sie sind wie sich Leibniz in jenem Briefe an Arnauld ausdrückt, «ingénérables et incorruptibles».[2]

2. Die Erhaltung der Kraft.

Wenn die Monaden ewig sind, so existiren alle zugleich im Ursprunge der Welt, keine hat eine Priorität vor der anderen: die Summe des Universums ist ewig dieselbe. Wie jede einzelne Monade sich auch entwickle, welche Ordnung in allen stattfinde: es ist unmöglich, außer durch ein Wunder, daß eine neue Monade erzeugt oder eine vorhandene vernichtet werde, daß der Weltinhalt sich vermehre oder vermindere, daß der Inbegriff aller Dinge zunehme oder abnehme. Mithin bleibt die Summe aller in der Welt wirkenden Kräfte ewig dieselbe, und da jede dieser Kräfte zugleich eine körperliche oder bewegende ist, so muß in Ansehung der Körperwelt erklärt werden, daß die Summe aller bewegenden Kräfte constant bleibe, daß sich in der Natur dieselbe Größe der bewegenden Kraft erhalte, aber keineswegs, wie Descartes und seine Schüler lehren, dieselbe Größe der Bewegung. Hieraus erklärt sich jener berühmte physikalische Streit, der über das

[1] Système nouveau. Nr. 4. Op. phil. p. 125. Monadologie. Nr. 6. p. 705 — De origine monsdum puto, me jam fixisse, omnes sine dubio perpetuas esse nec nisi creatione oriri ac non nisi annihilatione interire posse, id est, naturaliter nec oriri nec occidere, quod tantum est aggregatorum. Ep. ad Fardeilam (1697). Op. phil. p. 145. — J'accorde une existence aussi ancienne que le monde — à toutes monades. Lettre à Mr. Des Maizeaux. p. 676. Omnis autem monas est inextinguibilis, neque enim substantiae simplices nisi creando vel annihilando, id est miraculose oriri aut disinere possunt. Ep. ad Bierlingium III. p. 678. — [2] Vgl. Lettre à Mr. Arnauld. p. 107. — — Statuo — monades partibus carentes nec unquam naturaliter orituras aut destruendas. Ep. ad Wagnerum de vi activa corporis. Nr. III. p. 466.

Maß der bewegenden Kräfte zwischen den Cartesianern und Leibniz geführt wurde. Man muß bis an den Ursprung der Bewegung zurückgehen, um den Hauptpunkt der Streitfrage und deren metaphysische Bedeutung zu begreifen, welche Leibniz immer hervorhebt, so oft er die Sache berührt. Das Princip aller Bewegung ist die bewegende Kraft. Descartes findet die erste bewegende Kraft jenseits der körperlichen Natur in Gott, Leibniz dagegen entdeckt sie in der Natur der Körper selbst. Aus dieser Verschiedenheit in der physikalischen Grundanschauung erklärt sich, daß die Naturgesetze der Bewegung von beiden verschieden ausgelegt werden. Bei Descartes wird jeder Körper durch fremde Kraft oder von außen bewegt, er pflanzt diese Bewegung äußerlich fort, und bei jedem Zusammenstoße zweier Körper verliert der eine immer so viel von der eigenen Bewegung, als er dem anderen mittheilt: darum bleibt im Ganzen die Größe der Bewegung immer dieselbe. Dies folgt aus der bloßen räumlichen Natur des Körpers. Bei Leibniz dagegen ist der Körper seiner Natur nach nicht bloß geometrisch, sondern dynamisch, nicht bloß Größe, sondern Kraft. Darum erhält sich die Kraft in der körperlichen Bewegung, darum ist das Constante innerhalb der bewegenden Natur die Größe der Kraft oder die Summe der bewegenden Kräfte.

Es handelt sich um die Schätzung dieser Größe: auf diese einfache Frage führt sich der Streit zurück zwischen Leibniz und den Cartesianern. Die Wirkung jeder bewegenden Kraft besteht darin, daß sie einen Körper in Bewegung setzt, daß sie eine gewisse Masse in einer gewissen Zeit durch einen gewissen Raum forttreibt. Das Verhältniß von Raum und Zeit in der Bewegung ist die Geschwindigkeit. Also gilt von jeder Kraft: daß ihre vollständige Wirkung oder das Maß, wodurch wir sie schätzen, eine mit gewisser Geschwindigkeit bewegte Masse ist. Die Größe jeder bewegenden Kraft ist gleich einem Product aus zwei Factoren: der eine ist die Masse, der andere die Geschwindigkeit. Nach Descartes ist das Maß der bewegenden Kraft das Product der Masse in die einfache Geschwindigkeit. Prüfen wir, ob dieser Satz sich bewährt, ob er mit den wirklichen Bewegungen in der Natur übereinstimmt?

Wenn zwei Kräfte dasselbe leisten, so sind sie offenbar einander gleich, so müssen auch ihre Maße gleich sein, oder es muß nach dem Satze Descartes' das Product der Masse in die Geschwindigkeit bei der einen gleich sein dem Product der Masse in die Geschwindigkeit

bei der anderen. Um die Leistung einer Kraft rein darzustellen, setzen wir den Körper in freie Bewegung: er bewege sich nicht durch den Stoß, sondern aus eigener Kraft, sei es, daß er von einer gewissen Höhe herabfalle oder zu einer gewissen Höhe emporsteige. Die Leistung einer solchen Kraft besteht darin, daß sie einen Körper von so viel Gewicht zu einer Höhe von so viel Fuß emporhebt: sie ist gleich dem Product der Masse in die Höhe. Sind diese Producte gleich, so sind die Leistungen gleich, also auch die Kräfte. Setzen wir, daß ein Körper von vier Pfund zu einer Höhe von einem Fuß emporsteige, so ist das Product der Masse in die Höhe oder die Leistung des Körpers gleich vier. Ein Körper von einem Pfunde leistet mithin dasselbe, wenn er vier Fuß hoch steigt. In beiden Fällen sind die Producte der Massen in die Höhen gleich vier, also die Kräfte gleich. Mithin müssen nach Descartes die Producte der Massen in die Geschwindigkeit in beiden Fällen gleich sein. Die Masse, welche von der ersten Kraft einen Fuß hoch gehoben wird, sei vier, die Geschwindigkeit, womit sie diese Höhe erreicht, sei eins: also ist das Product der Masse in die Geschwindigkeit gleich vier. Die Masse, welche von der zweiten Kraft vier Fuß hoch gehoben wird, ist eins: also muß ihre Geschwindigkeit, wenn Descartes Recht hat, gleich vier sein. Nach ihm müßte dieselbe Kraft, die vier Pfund einen Bewegungsraum von einem Fuß Höhe in einem Moment durchlaufen läßt, vier Momente brauchen, um ein Pfund vier Fuß hoch zu heben, oder es müßten sich nach Descartes in der freien Bewegung der Körper die Räume wie die Zeiten verhalten. Dies aber widerspricht dem bekannten von Galilei entdeckten Gesetze, wonach sich die Räume verhalten, wie die Quadrate der Zeiten. Dieselbe Kraft, welche vier Pfund einen Fuß hoch in einem Momente hebt, wird ein Pfund vier Fuß hoch steigen lassen (nicht in vier, sondern) in zwei Momenten und in vier Momenten den Körper sechzehn Fuß hoch heben. Diese Thatsache kann Descartes mit seiner Schätzung der Kräfte nicht begreifen. Er müßte sagen: wenn die Producte der Massen in die Geschwindigkeiten gleich sind, so müssen auch die Kräfte und die Leistungen gleich sein: wenn ein Körper von vier Pfund mit der Geschwindigkeit eins steigt, und ein Körper von einem Pfund mit der Geschwindigkeit vier, so müssen diese geichen Kräfte dasselbe leisten; wenn daher die erste Kraft das viermal größere Gewicht einen Fuß hoch hebt, so muß die andere das viermal kleinere vier Fuß hoch heben. Aber in Wahrheit hebt sie es (in vier Graden Geschwindigkeit) sechzehn Fuß hoch:

also leistet sie in der Natur das Vierfache von dem, das sie nach Descartes leisten sollte. Die Leistung verhält sich zur Geschwindigkeit nicht, wie vier zu vier oder wie eins zu eins, sondern wie sechzehn zu vier, oder wie 4^2 zu 4, d. h. wie das Quadrat zur Wurzel. Die Leistungen verhalten sich, wie die Quadrate der Geschwindigkeiten. Das wahre Maß der Kräfte ist nicht das Product der Masse in die einfache Geschwindigkeit, sondern das Product der Masse in das Quadrat der Geschwindigkeit. Dies ist die wahre Größe der Kraft, die sich in der Welt unverändert erhält.[1]

Man hat eingewendet, daß diese leibnizische Formel, so einleuchtend und begründet sie sei, doch nicht ohne Ausnahme von allen Kräften, allen Bewegungen gelten dürfe, daß sie nur das Gesetz der lebendigen Kräfte, der freien Bewegungen ausdrücke und hier allein das cartesianische Gesetz widerlege. Indessen werde das letztere nicht völlig umgestoßen, sondern nur eingeschränkt und ergänzt. Leibniz selbst habe genau unterschieden zwischen der todten und der lebendigen Kraft, zwischen dem Körper, der nach Bewegung strebt, und dem wirklich bewegten Körper. Lebendig sei die bewegende Kraft, wenn sich der Körper wirklich bewege, wie im Fallen, Steigen, Stoßen; todt dagegen, wenn der Körper die Bewegung anstrebe oder erleide, wie im Druck, in der trägen Schwere, im Gestoßenwerden. Die lebendige Kraft sei in thätiger Bewegung, die todte im Zustande der Trägheit und Ruhe: für die letztere gelte das cartesianische Kräftemaß der einfachen Geschwindigkeit, für die erstere dagegen das leibnizische, wonach die Größe der Kraft dem Quadrat der Geschwindigkeit gleichkommt. Auf diese Weise suchte Kant in einer seiner ersten Schriften den cartesianisch-leibnizischen Streit zu schlichten, er unterschied zwischen dem mathematischen und physischen Körper und setzte den Unterschied beider nicht in eine graduelle, sondern qualitative Differenz, d. h. in eine Eigenschaft, die dem physischen Körper zukommt und dem mathematischen fehlt. Der physische Körper ist ihm „ein Ding von ganz anderem Geschlechte" als der mathematische, denn bei jenem ist die bewegende Kraft immanent und darum lebendig, während sie bei diesem in einer äußeren Ursache liegt; der mathema-

[1] Ainsi les actions sont comme les quarrées des vitesses. Lettre à Mr. Bayle. Op. phil. p. 193. — Je trouve qu'il se conserve la même quantité de la force, tant absolue que directive et que respective, totale et partiale. Théod. Part. III. Nr. 345. p. 604. Lettre à Mr. Arnauld. p. 108. Principes de la nature et de la grâce. Nr. 11. p. 716.

tische Körper wird bewegt, der physische bewegt sich selbst; die Bewegung des einen ist unfrei, die des anderen frei; die Kraft der unfreien Bewegung komme der einfachen Geschwindigkeit gleich, die der freien dem Quadrate der Geschwindigkeit.[1] Einen solchen qualitativen Unterschied zwischen todter und lebendiger Kraft macht Leibniz nicht, er unterscheidet beide so, daß die todte Kraft als eine Spezies oder als ein besonderer Fall der lebendigen gilt. Denn es giebt in Wirklichkeit keinen Körper, dem alle eigene Kraft fehlt, keinen rein geometrischen Körper: dieses Argument erhebt Leibniz im Princip gegen die Lehre Descartes'. Jeder Körper ist immer bewegt, auch im Zustande der Ruhe; die bewegende Kraft ist immer lebendig, auch im Zustande der Trägheit: darum sind Bewegung und Ruhe nicht Gegensätze, sondern graduelle Differenzen. Wären sie Gegensätze, so könnte kein Uebergang von der einen zur anderen stattfinden, oder dieser Uebergang müßte durch einen Sprung gemacht werden, der dem Naturgesetz widerstreitet. Daher ist die Ruhe zu betrachten als eine unendlich kleine Bewegung, die Trägheit als eine unendlich kleine Thätigkeit, die todte Kraft als der Beginn oder das „Element der lebendigen (vis elementaris)". Nun wird das Gesetz, welches für die Bewegung als solche gilt, natürlich auch für die unendlich kleine Bewegung gelten müssen: „das Gesetz der Ruhe muß angesehen werden als ein besonderer Fall (comme un cas particulier) des Gesetzes der Bewegung". Das Maß, wodurch wir die lebendige Kraft schätzen, gilt auch für das Element der lebendigen, d. h. für die todte Kraft.

Alle Gegensätze der Natur verschwinden in der continuirlichen Veränderung, diese enthält den Begriff des unendlich Kleinen als ihr Element. Wenn sich Größen continuirlich verändern, wie z. B. die Curven, so geschieht diese Veränderung durch unendlich kleine Differenzen, die continuirliche Größenveränderung führt daher nothwendig auf den Begriff des Differentials und damit auf die Differentialrechnung, von deren Erfindung wir früher gehandelt haben.[2] So kann z. B. die Parabel als eine Ellipse angesehen werden, worin der eine Brennpunkt unendlich weit von dem anderen entfernt ist, d. h. als eine Figur, die sich zuletzt von der Ellipse um eine unendlich kleine Differenz unterscheidet; so ist die Ruhe eine unendlich kleine Geschwindigkeit oder eine unendlich langsame Bewegung, die Gleichheit eine unendlich kleine Un-

[1] Vgl. meine Geschichte der neuern Philosophie. Jubil.-Ausg. Bd. IV. (4. Aufl.). Buch I. Cap. IX. S. 144 flgd. — [2] S. oben Buch I. Cap. VII. S. 107 flgd.

gleichheit u. s. f. Auf diesem Begriff des unendlich Kleinen oder unendlich kleiner Differenzen beruht das Gesetz der Continuität, auf diesem die Möglichkeit der Entwickelung.[1]

3. Die Allgegenwart der Kräfte.

In den Monaden ist alle Wirklichkeit enthalten, alle Seelen und Körper, so daß außer ihnen in der Welt nichts ist: es giebt daher keine körperlose Ausdehnung, keinen leeren Raum oder kein Vacuum. Jeder Körper ist von Natur Maschine, d. h. eine unendlich getheilte und bewegte Materie: mithin ist die Materie überhaupt, da sie nur in und durch Körper besteht, ins Unendliche getheilt und bewegt von natürlichen, ursprünglichen Kräften. Wie es keinen leeren Raum giebt, so giebt es nirgends unfruchtbare, todte, formlose Materie. Wie in der Natur kein Vacuum möglich ist, eben so unmöglich ist ein Chaos.

Jede Maschine ist von Natur belebt, weil jeder Körper beseelt ist. Es giebt weder seelenlose Körper noch körperlose Seelen. Wo Materie ist, da ist Körper, Bewegung und Kraft, Leben und Seele. „Jeder Theil der Materie läßt sich betrachten, wie ein Garten voller Pflanzen, wie ein Teich voller Fische. Aber jeder Zweig der Pflanze, jedes Glied des Thieres, jeder Tropfen seiner Säfte ist wieder ein solcher Garten, wieder ein solcher Teich. Und wenn auch Erde und Luft zwischen den Pflanzen des Gartens oder das Wasser zwischen den Fischen des Teiches nicht Pflanze, nicht Fisch ist, so sind diese Zwischenreiche doch mit demselben Leben erfüllt, nur daß dieses Leben meistens zu fein ist, um unseren Sinnen wahrnehmbar zu sein. So giebt es nichts Rohes, Unfruchtbares, Todtes im Universum, kein Chaos, keine Verwirrung, außer in der verworrenen Anschauung, wie etwa ein Teich erscheint, worin man aus der Ferne das verworrene Getriebe der Fische wahrnimmt, ohne diese selbst zu unterscheiden.[2]

II. Das ursprüngliche Leben.

1. Die Individualität des beseelten Körpers.

Weil jede Monade ein beseelter Körper ist, darum können die Seelen niemals getrennt von den Körpern gedacht werden, noch umge-

---

[1] Extrait d'une lettre à Mr. Bayle sur un principe général utile à l'explication des loix de la nature. Op. phil. p. 105. — [2] Monadologie. Nr. 67, 68, 69. p. 710. — Toute la nature est pleine de vie. Principes de la nature et de la grâce. Nr. I. p. 714.

kehrt die Körper getrennt von den Seelen. Diese sind ihrer Natur nach nie bloße Seelen oder reine Geister, wie bei Descartes, jene nie bloße Körper. Aber die Monade ist nicht allein ein beseelter Körper, sondern sie ist vermöge ihrer Individualität dieser beseelte Körper: darum ist diese Seele nur mit diesem Körper vereinbar und wirklich vereinigt, und so wenig sie ohne Körper existiren kann, eben so wenig kann sie in jedem beliebigen Körper wohnen oder etwa alle durchwandern. Es giebt daher bei Leibniz keine Metempsychose oder Seelenwanderung: eine Vorstellungsweise, welche sich mit dem Begriff der psychischen Individualität nicht verträgt. Der strenge Begriff der Individualität, wie ihn Aristoteles und Leibniz als Entelechie gedacht und der Philosophie zu Grunde gelegt haben, schließt die Seelenwanderung aus: eine Menschenseele kann nicht in einem Thierkörper, die Thierseele nicht in einer Pflanze wohnen, eben so wenig wie das Flötenspiel in einem Amboß. „Was die Seelenwanderung betrifft", sagt Leibniz, „so bin ich weit entfernt von dieser Lehre des Pythagoras, die einst van Helmont der jüngere und einige andere wieder erneuern wollten, denn ich halte dafür, daß nicht bloß die Seele, sondern sogar dasselbe Individuum fortdauert."[1]

2. Die Präformation.

Jede Seele hat daher ihren eigenthümlichen Körper, mit dem zusammen sie ein lebendiges Wesen ausmacht.[2] Wie entsteht das lebendige Wesen? Oder da alle lebendige Wesen beseelte Körper sind und zum Leben die Verbindung von Seele und Körper nothwendig gehört: wie kommt die Seele in den Körper? Die Frage betrifft den Ursprung der Seelen, überhaupt den Ursprung der Formen, da jede Seele eine bestimmte Form ausmacht. Vorausgesetzt, daß eine Ableitung der Seelen oder Formen überhaupt möglich ist, so läßt sich dieselbe auf doppelte Art denken: entweder wird der Ursprung der Seele in den Körper oder in andere Seelen gesetzt, wenn man nicht zu der übernatürlichen Auskunft greift, wonach die Entstehung jeder Seele eine besondere göttliche Schöpfung erfordert, so daß der von Naturkräften hervorgebrachte Körper seine Seele unmittelbar von Gott empfängt. Die natürliche Erklärungsweise nimmt entweder den Weg der Eduction,

[1] Consid. sur le principe de vie. Op. phil. p. 431. Zu vgl. Werke (Klopp), Bd. VIII. S. 8—11 (Sept. 1696). — [2] Chaque monade avec un corps particulier fait une substance vivante. Principes de la nature et de la grâce. Nr. 4. p. 714.

welche die Seele aus der Materie herleitet, wie aus dem Marmorblock eine Figur hervorgebracht wird, oder den der **Traduction**, welche die Seelen aus anderen Seelen auf dem Wege der Mittheilung im Augenblicke der Zeugung entstehen läßt, wie sich an einem Feuer ein neues entzündet. Indessen sind beide Vorstellungsarten nicht im Stande, den Ursprung der Seele zu erklären. Die Eduction verneint die Ursprünglichkeit der Seele, da sie dieselbe aus dem Körper herleitet; die Traduction dagegen setzt voraus, was sie erklären sollte: das Dasein und den Ursprung der Seele. Auch muß sie der Seele ein Vermögen der Mittheilung zuschreiben, welches mit dem wahren Begriffe der Individualität und Eigenthümlichkeit streitet. Wenn die Seele nicht getheilt werden kann, wie kann sie mitgetheilt werden? Wenn sie ihrem Wesen nach untheilbar ist, wie soll sie mittheilbar sein?[1] Jede Seele ist ursprünglich, sie entspringt weder aus dem Körper noch aus anderen Seelen, und da sie niemals ohne Körper sein kann, so ist auch ihr ursprünglicher Zustand nicht körperlos. Da jeder beseelte Körper lebendig ist, so ist schon in ihrem Ursprung die Seele eine lebendige Individualität. Mit der Seele ist zugleich ihr Körper gegeben, also ein bestimmter Lebenszustand, worin sich von Anfang an jede Monade befindet. Daher ist das Leben eben so ursprünglich, wie die Seele, und kann eben so wenig, wie diese, aus mechanischen Bedingungen abgeleitet werden. Wir dürfen nicht sagen: das Ursprüngliche sei die Seele allein, die unter gewissen Bedingungen, gleichviel ob natürlichen oder übernatürlichen, einen Körper annehme und auf diese Weise in das Leben trete; wir dürfen noch weniger sagen: das Ursprüngliche sei der Körper allein, der unter gewissen Bedingungen lebendig werde oder Lebendiges aus sich hervorgehen lasse. Die letztere Ansicht wäre die sogenannte «generatio aequivoca», die das Lebendige aus dem Leblosen, das Organische aus mechanischen und chemischen Kräften herleitet. Das Leben selbst ist ursprünglich.

Die Urform der Seele ist durch die **Anlage** gegeben, die den beseelten Körper oder das ganze Individuum ausmacht, nur daß in seiner Anlage das Individuum noch nicht ausgebildet, sondern erst vorgebildet oder präformirt ist. Jedes Individuum präexistirt in seiner Anlage, diese ist sein ursprünglicher Lebenszustand. „Die Philosophen", sagt Leibniz in der Monadologie, „haben sich mit dem Ursprunge der

[1] Vgl. Théod. Part I. Nr. 86—90. Considérations sur la doctrine d'un esprit universel. Op. phil. p. 179.

Formen, Entelechien oder Seelen viele Schwierigkeiten gemacht. Indessen haben gegenwärtig genaue Untersuchungen, angestellt mit Pflanzen, Insecten und Thieren, zu dem Ergebnisse geführt, daß die organischen Körper der Natur niemals aus einem Chaos oder einer Fäulniß hervorgehen, sondern allemal aus Samen, worin ohne Zweifel schon eine Präformation vorhanden war; so hat man geurtheilt, daß in dieser Anlage nicht bloß der organische Körper vor der Zeugung existirte, sondern auch eine Seele in diesem Körper, mit einem Worte das Individuum selbst, und daß vermittelst der Zeugung dieses Individuum nur zu einer großen Formumwandlung (transformation) fähig gemacht werde, um ein Individuum anderer Art zu werden. Man sieht selbst außerhalb der Zeugung etwas Aehnliches, wenn z. B. die Würmer Fliegen und die Raupen Schmetterlinge werden."[1]

3. Die ursprünglichen Individuen oder Samenthiere.

Die Anlage jedes lebendigen Körpers ist selbst ein lebendiger Körper oder ein Individuum. Ist das Individuum ein thierischer Organismus, so ist seine Anlage oder der Same, aus dem es hervorgeht, selbst ein Samenthier. Aus diesen ursprünglich gegebenen Samenthieren (animaux spermatiques, animalcula spermatica) entsteht alles animalische Leben, auch das menschliche. Die Samenthiere zeigen, daß der thierische Same selbst schon Organismus oder Individuum ist, daß mithin das thierische Individuum nicht gezeugt, sondern durch die Zeugung nur entwickelt oder zu weiterer Lebensentwickelung fähig gemacht wird. In dieser Annahme, welche der Grundrichtung seiner Philosophie entsprach, wurde Leibniz durch die gleichzeitigen Untersuchungen holländischer Physiologen, namentlich durch Leeuwenhoek unterstützt, der die Existenz der Samenthiere mikroskopisch entdeckt haben wollte. Damit verband Leibniz eine zweite Hypothese, wonach einige dieser Samenthiere vermöge der Zeugung nicht bloß zu weiterer, sondern zu höherer Lebensentwickelung gebracht und in eine höhere Ordnung der lebendigen Wesen eingeführt werden sollten. „Die Thiere, deren einige sich zu der Stufe der höchsten Individuen vermöge der Zeugung erheben, können spermatisch genannt werden, aber diejenigen unter ihnen, welche in ihrer Art bleiben, und das ist der größte Theil, werden geboren, vervielfältigt und aufgelöst, wie die großen Thiere, und es ist

[1] Monadologie. Nr. 74. Op. phil. p. 711. Considérations sur la doctrine d'un esprit universel. p. 179.

nur eine kleine Zahl Auserwählter, die einen höheren Schauplatz betreten."[1]

Unter diesem Gesichtspunkt will Leibniz auch die Entstehung des Menschen betrachtet wissen. „So sollte ich meinen", sagt er in der Theodicee, „daß die Seelen, welche eines Tages menschliche Seelen sein werden, im Samen, wie jene der anderen Gattungen, dagewesen sind, daß sie in den Voreltern bis auf Adam, also seit dem Anfange der Dinge immer in der Form organisirter Körper existirt haben: eine Ansicht, worin, wie es scheint, Swammerdam, Malebranche, Bayle, Pitcarne, Hartsoeker und viele andere gelehrte Männer mit mir übereinstimmen. Und diese Ansicht ist zur Genüge bestätigt durch die mikroskopischen Beobachtungen Leeuwenhoeks und anderer tüchtiger Naturforscher."[2]

III. Der ewige Lebensproceß.

1. Die Metamorphose. Geburt und Tod.

Das Individuum ist in seinem elementaren Zustande Anlage. Darum besteht alles individuelle Leben in einer Entfaltung der Anlage oder in deren Entwickelung (développement). Da nun die ursprüngliche Anlage, wie sich gezeigt hat, die Präformation des Individuums oder dessen erste Form ausmacht, so kann alle weitere Entwickelung nichts anderes sein als Formumwandlung oder Transformation. Die Seele wandert nicht von einem Körper in den anderen, sondern sie verwandelt ihren eigenen Körper und bleibt in dieser Verwandlung ewig dasselbe Individuum, so wie in allen Stufen einer Entwickelung, deren Subject dasselbe eine Wesen bleibt. Leibniz verneint die Transmigration der Seele und behauptet die Transformation des Körpers, er verneint die Metempsychose und behauptet die *Metamorphose*: jede Monade ist Leben, jedes Leben ist Entwickelung, jede Entwickelung ist Transformation oder Metamorphose. Nun ist jeder Körper vermöge seiner inwohnenden Kraft immer bewegt, also in einer fortwährenden Veränderung begriffen: er gleicht, um in dem leibnizischen Bilde zu reden, dem Schiffe des Theseus, welches die Athener immer von neuem wieder ausbessern.[3] „Die Körper", sagt die Monadologie mit einem bildlichen Ausdrucke, der an Heraklit erinnert, „sind in be-

[1] Monadologie. Nr. 78. Op. phil. p. 711. — [2] Théod. Part I. Nr. 91. Op. phil. p. 527. — [3] Ep. ad Wagnerum de vi act. corp. Nr. IV. Op. phil. p. 466.

ständigem Flusse, wie die Bäche; unablässig wechseln ihre Theile, indem die einen kommen und die anderen gehen."[1]

Die Entwickelung des lebendigen Individuums oder die Transformation ist daher eine **fortwährende** Metamorphose des Körpers. Aber in der körperlichen Natur giebt es nur mechanische Kräfte und darum auch nur mechanische Veränderungen, die keine anderen sein können als die Ausdehnung und Zusammenziehung des Körpers, die Vermehrung und Verminderung seiner Theile, die Bildung und Auflösung seiner Gestalten. In diesem unaufhörlichen Wechsel besteht das körperliche Leben, und wie jede bestimmte Gestalt, jede Lebensform an ein gewisses Maß der Ausdehnung und Größe, an eine gewisse Summe der Theile gebunden ist, so ist mit der beständigen Vermehrung und Verminderung derselben in dem körperlichen Dasein auch nothwendig ein beständiger Formwechsel oder eine fortwährende Metamorphose gegeben.

Jede bestimmte Gestalt oder Lebensform bewegt sich mithin zwischen gewissen Grenzen: den Moment, wo sie erscheint, nennen wir **Geburt**, den anderen, wo sie verschwindet, **Tod**; die Geburt ist also nicht der Ursprung des Individuums und der Tod nicht die Vernichtung desselben, sondern beide sind gewisse Erscheinungsformen in der Entwickelung des ursprünglich und ewig Lebendigen, sie sind nicht absolute, sondern relative Lebensgrenzen, nicht Schranken, sondern nur Wendepunkte oder Epochen in der Metamorphose des Individuums. Was wir Geburt nennen, besteht darin, daß sich das lebendige Individuum ausdehnt, vermehrt, eine neue Gestalt annimmt; was wir Tod nennen, besteht darin, daß sich das Individuum zusammenzieht, vermindert, die vorhandene Gestalt ablegt und eine neue bildet. So sind Geburt und Tod nur Formwechsel im Leben des Individuums, und weil mit jeder neuen Form eine alte verschwindet, so ist jede Geburt zugleich Tod, jeder Tod zugleich Geburt: die Geburt eines Individuums gleicht der Raupe, die sich in den Schmetterling verwandelt, der Tod dem Schmetterlinge, der zur Raupe wird und sich verpuppt. Geburt ist Entfaltung (evolutio), Tod ist Verpuppung (involutio); Entfaltung ist Vermehrung (augmentation, accroissement), Verpuppung ist Verminderung (diminution). Und das Leben selbst macht den stetigen Fortgang von einer Form zur anderen. „So wechselt die Seele nur allmählich und stufen=

[1] Monadologie. Nr. 71. p. 711.

weise den Körper, so daß sie niemals mit einem Schlage aller ihrer Organe beraubt ist; es giebt in den Thieren häufig Metamorphose, aber niemals Metempsychose oder Seelenwanderung; es giebt auch keine völlig abgesonderte Seelen, noch körperlose Genien." „Daher findet sich im strengen Sinne des Worts weder eine vollständige Zeugung (génération entière) noch ein vollkommener Tod (mort parfaite), der in einer Trennung des Körpers von der Seele bestehen würde. Was wir Erzeugungen nennen, sind Entwickelungen und Vermehrungen; was wir Tod nennen, sind Verpuppungen und Verminderungen."[1]

Und in Uebereinstimmung mit diesen Begriffen erklärt Leibniz in seinem neuen System der Natur: „Es giebt keine Seelenwanderung; hier kommen mir die Swammerdam, Malpighi, Leeuwenhoek, die vortrefflichsten Naturforscher unseres Zeitalters, mit ihrer Transformationslehre zu Hülfe und unterstützen meine Behauptung, daß die Thiere und alle lebendigen Wesen ihr Dasein nicht beginnen, wann wir meinen, daß vielmehr ihre sichtbare Entstehung nur eine Entwickelung oder eine Art Vermehrung ist." „Und weil es keine erste Geburt, keine völlig neue Erzeugung des Individuums giebt, so folgt, daß auch keine letzte Auflösung, kein völliger Tod im strengen Sinne des Worts, also statt der Seelenwanderung nur die Umwandlung eines und desselben Individuums stattfindet, je nachdem die Organe verschieden entfaltet und mehr oder weniger entwickelt sind. „Ich habe mit Vergnügen bemerkt, daß schon im Alterthum der Autor jenes Werks von der Lebensordnung, welches man dem Hippokrates zuschreibt, etwas von dieser Wahrheit eingesehen, da er ausdrücklich erklärt hat, daß die Thiere weder geboren werden noch sterben, und die Wesen, von denen man meint, daß sie entstehen und vergehen, nur erscheinen und verschwinden. Das war nach Aristoteles auch die Ansicht von Parmenides und Melissus. Denn die Alten waren gründlicher, als man glaubt."[2]

---

[1] Monadologie. Nr. 72. 73. Op. phil. p. 711. — La mort, comme la génération, n'est que la transformation du même animal, qui est tantôt augmenté et tantôt diminué. Consid. sur le pr. de vie. p. 431. — Nec aliud esse mortem, quam involutionem diminutivam, quemadmodum generationem esse evolutionem augmentativam, jam multis viris doctis placet. Ep. de reb. phil. ad Hoffmannum. p. 161. Comm. de anima brutorum. Nr. XI. p. 464. — [2] Syst. nouv. Nr. 6–9. Op. phil. p. 125–126. Ainsi, non seulement les âmes mais encore les animaux sont ingénérables et impérissables: ils ne sont que développés, enveloppés, revêtus, dépouillés, transformés, les âmes ne quittent jamais tout leur corps et ne passent point

2. Das unsterbliche Leben.

Hieraus ergiebt sich als eine selbstverständliche Folgerung, daß bei Leibniz jedes Individuum unsterblich ist, aber in einem anderen als dem gewöhnlichen Sinne. Im gewöhnlichen Sinne gilt die Unsterblichkeit nur von der Seele und nicht vom Körper, die Seele soll nach ihrer Trennung vom Körper fortleben und für sich ein körperloses und darum unsterbliches Dasein führen; aber eine solche Trennung ist nach leibnizischen Grundsätzen überhaupt unmöglich, und der Körper, weil er sich niemals von der Seele scheidet, gilt für ebenso unsterblich wie diese.[1] Oder mit anderen Worten, welche deutlicher den Unterschied bezeichnen zwischen den leibnizischen und den herkömmlichen, namentlich den theologischen Unsterblichkeitsbegriffen: diese erklären das Individuum für unsterblich, obgleich es stirbt; die Monadenlehre dagegen erklärt es für unsterblich, weil es nicht stirbt. Dort gilt die Unsterblichkeit als eine Ausnahme von den Naturgesetzen, hier als eine nothwendige Folge derselben: Leibniz behauptet eine natürliche Unsterblichkeit, weil er den natürlichen Tod leugnet nach jenem Worte, welches ein römischer Dichter dem Pythagoras in den Mund legt «morte carent animae»; die anderen lehren eine moralische Unsterblichkeit trotz des natürlichen Todes, den sie als zweifellose Thatsache voraussetzen. In der gewöhnlichen Vorstellungsweise wird die Unsterblichkeit als ein Vorzug des Menschen betrachtet, während sie Leibniz jedem lebendigen Körper zuschreibt. Nur sofern der Mensch sich von den anderen Wesen der Natur unterscheidet, ist auch seine Unsterblichkeit von der bloß animalischen unterschieden. Diesen Unterschied übersieht Leibniz so wenig, daß er ihn vielmehr in seinen Unsterblichkeitsbegriffen immer ausdrücklich hervorhebt. Da nämlich die menschliche Seele sich ihrer selbst bewußt ist und das Vermögen in sich schließt, nach bewußten Absichten zu handeln, so ist das menschliche Individuum im Unterschiede von den thierischen eine P e r s o n oder ein moralisches Wesen.[2] Die natürliche Unsterblichkeit des menschlichen Individuums ist darum zugleich eine persönliche oder moralische

d'un corps dans un autre corps, qui leur soit entièrement nouveau. Il n'y a donc point de **métempsychose**, mais il y a **métamorphose**. Princ. de la nature et de la grâce. Nr. 6. p. 716.

[1] Non tantum anima, sed et animal interitus expers. Ep. de reb. phil. ad Fr. Hoffmannum. p. 161. — [2] Nempe animae semper manent **substantiae**, mentes vero semper **personae**. Ep. ad Fr. Hoffmannum. Op. phil. p. 161.

Unsterblichkeit: jene geht nur auf das Individuum, diese auf die Person. Als Individuum ist der Mensch unsterblich, wie das Thier und wie jeder andere lebendige Körper; als Person ist er es in einem höheren Sinne. So kommt Leibniz, was die persönliche Unsterblichkeit des Menschen betrifft, mit der Religionslehre überein; nur liegt die große Differenz beider darin, daß nach theologischen Begriffen jener Unsterblichkeit der natürliche Tod, dagegen nach leibnizischen die natürliche Unsterblichkeit vorausgesetzt wird. Wäre der Mensch nicht im natürlichen Sinne unsterblich, so wäre auch im moralischen Sinne die Unsterblichkeit nicht möglich. Aber dieser Unterschied in den Grundbegriffen hindert nicht, ja bewirkt vielmehr, daß Leibniz die persönliche Unsterblichkeit des Menschen strenger und folgerichtiger behandelt, als es bei vielen Theologen der Fall ist, daß er mehr als diese mit den biblischen Vorstellungen und kirchlichen Lehren übereinkommt und deren Bedeutung tiefer zu begründen und genauer zu rechtfertigen versteht. Bei ihm ist die persönliche Unsterblichkeit im genauen Sinne des Worts eine individuelle, während die religiöse Einbildung gewöhnlicher Art sich gern in die Vorstellungen von reinen Seelen und ätherischen Körpern verliert. Wenn die moralische Unsterblichkeit auf der natürlichen beruht, so besteht das natürliche Individuum fort als dieser so bestimmte Charakter, und es ist unmöglich, daß jemals vertilgt werde, was in diesem Individuum einmal geschehen ist. Mit der Schuld, in die jeder Mensch nothwendig geräth, bleibt auch das Schuldbewußtsein, und wie dieses immer einen Zustand innerer Qual oder Strafe in sich schließt, so giebt es eine ewige Dauer der Strafen. Natürlich muß die Strafe ewig sein, wenn es die Schuld ist; die Schuld muß ewig sein, wenn es das (schuldige) Individuum ist. Mußte Leibniz das letztere behaupten nach den strengsten Grundsätzen seiner Philosophie, so konnte er nicht umhin, die Ewigkeit der Höllenstrafen zu lehren und in diesem Punkte die altherkömmlichen Religionsbegriffe, wenn auch nicht dem Buchstaben nach zu theilen, so doch dem Geiste nach zu vertheidigen. So ist der wahre Gedanke der ewigen Strafen von Leibniz in der Vorrede zur Schrift des Sonerus (gegen die Ewigkeit der Strafen) und in der Theodicee behauptet und Leibniz selbst bei Gelegenheit jener Vorrede von Lessing vertheidigt worden. „Ich muß zuvörderst", sagt Lessing, „jene esoterische, große Wahrheit selbst anzeigen, in deren Rücksicht Leibniz der gemeinen Lehre von der ewigen Verdammniß das Wort zu reden zuträglich fand. Und welche kann es anders sein als

der fruchtbare Satz, daß in der Welt nichts insuliret, nichts ohne Folgen, ohne ewige Folgen ist? Wenn daher nun keine Sünde ohne Folgen sein kann, und diese Folgen die Strafen der Sünde sind, wie können diese Strafen anders als ewig dauern? Wie können diese Folgen jemals Folgen zu haben aufhören? Genug, daß jede Verzögerung auf dem Wege zur Vollkommenheit in alle Ewigkeit nicht einzubringen ist und sich also in alle Ewigkeit durch sich selbst bestraft. Denn nun auch angenommen, daß das höchste Wesen durchaus nicht anders strafen kann als zur Besserung des Bestraften; angenommen, daß die Besserung über lang oder kurz die nothwendige Folge der Strafe sei: ist es schon ausgemacht, ob überhaupt die Strafe anders bessern kann als dadurch, daß sie ewig dauert? Will man sagen: allerdings, durch die lebhafte Erinnerung, welche sie von sich zurückläßt? Als ob diese lebhafte Erinnerung nicht auch Strafe wäre?"[1]

Bei dieser Gelegenheit, wo Lessing auf Leibnizens „große Art zu denken" näher eingeht, unterscheidet auch er das Exoterische und Esoterische in der Lehrart unseres Philosophen. Was er darüber in Ansehung der Lehre von der ewigen Verdammniß sagt, ist eine treffende Charakteristik der leibnizischen Denkweise überhaupt. „Ich gebe es zu, daß Leibniz die Lehre von der ewigen Verdammung sehr exoterisch behandelt hat, und daß er sich esoterisch ganz anders darüber ausgedrückt haben würde. Allein ich wollte nur nicht, daß man dabei etwas mehr als Verschiedenheit der Lehrart zu sehen glaubte. Ich wollte nur nicht, daß man ihn geradezu beschuldigte, er sei in Ansehung der Lehre selbst mit sich nicht einig gewesen, indem er sie öffentlich mit den Worten bekannt, heimlich und im Grunde aber geleugnet hätte. Denn das wäre ein wenig zu arg und ließe sich schlechterdings mit keiner didaktischen Politik, mit keiner Begierde allen alles zu werden entschuldigen. Vielmehr bin ich überzeugt und glaube es erweisen zu können, daß sich Leibniz nur darum die gemeine Lehre von der Verdammung nach allen ihren exoterischen Gründen gefallen lassen, ja gar sie lieber noch mit neuen bestärkt hätte: weil er erkannte, daß sie mit einer großen Wahrheit seiner esoterischen Philosophie mehr übereinstimme, als die

[1] Lessings sämmtl. Schriften. Bd. IX. „Leibniz von den ewigen Strafen." Nr. VIII. und IX. S. 167, 169. Lessing berührt dieses Thema bei der Herausgabe einer von Leibniz verfaßten Vorrede zu der Schrift des E. Soner: «Demonstratio theologica de injustitia aeternarum poenarum». Vgl. Théod. Part II. Nr. 133. Op. phil p. 542 u. 543.

gegenseitige Lehre. Freilich nahm er sie nicht in dem rohen und wüsten Begriff, in dem sie so mancher Theologe nimmt. Aber er fand, daß selbst in diesem rohen und wüsten Begriff noch mehr Wahres liege, als in den ebenso rohen und wüsten Begriffen der schwärmerischen Vertheidiger der Wiederbringung: und nur das bewog ihn, mit den Orthodoxen lieber der Sache ein wenig zuviel zu thun als mit den letzteren zu wenig." „Leibniz nahm bei seiner Untersuchung der Wahrheit nie Rücksicht auf aufgenommene Meinungen, aber in der festen Ueberzeugung, daß keine Meinung angenommen sein könne, die nicht von einer gewissen Seite, von einem gewissen Verstande wahr sei, hatte er wohl oft die Gefälligkeit, diese Meinung so lange zu wenden und zu drehen, bis es ihm gelang, diese gewisse Seite sichtbar, diesen gewissen Verstand begreiflich zu machen. Er schlug aus Kiesel Feuer; aber er verbarg sein Feuer nicht in Kiesel. Er that damit nichts mehr und nichts weniger, als was alle alte Philosophen in ihrem exoterischen Vortrage zu thun pflegten. Er beobachtete eine Klugheit, für die freilich unsere neuesten Philosophen viel zu weise geworden sind. Er setzte willig sein System bei Seite und suchte einen jeden auf demjenigen Wege zur Wahrheit zu führen, auf welchem er ihn fand."

Unsterblich in der weiteren Bedeutung sind nach Leibniz alle lebendigen Wesen, in der engeren nur die persönlichen. Will man den theologischen Vorstellungen gemäß die Unsterblichkeit nur in diesem letzten Sinne gelten lassen, so muß man die beiden Stufen der Unsterblichkeit mit Leibniz so unterscheiden, daß die eine Unvergänglichkeit (indefectibilitas), die andere Unsterblichkeit (immortalitas) genannt wird: unvergänglich ist alles physische Leben, das thierische wie das menschliche, unsterblich alles persönliche Leben, also das menschliche im Unterschied vom thierischen. Diese Unterscheidung hält Leibniz besonders den Cartesianern entgegen, die mit Hülfe der Unsterblichkeit ihren Begriff des Lebens zu stützen und den seinigen zu entkräften suchten. Sie halten die Thiere für seelenlose Körper oder für bloße Maschinen. Denn sie sagen: wären die Thiere beseelt, so müßten sie unvergänglich und unsterblich sein, und eine solche Behauptung wäre doch offenbar höchst ungereimt und vernunftwidrig. „Nicht so vernunftwidrig, wie es den Cartesianern scheint", entgegnet Leibniz, „wenn man nur den richtigen Unterschied macht zwischen der Unvergänglichkeit der thierischen und der Unsterblichkeit der menschlichen Seelen." [1]

[1] Commentatio de anima brutorum. Nr. VII. Op. phil. p. 464. — Mais cette conservation de la personnalité n'a point lieu dans l'âme des

3. Entwickelung und Vorstellung.

Die Monaden sind ursprünglich und darum ewig. Sie sind ihrem Ursprunge nach beseelte Körper und lebendige Wesen: darum ist ihr Leben unzerstörbar, unvergänglich, unsterblich. Da nun alles Leben in der Entwickelung besteht, so ist innerhalb der Grenzen der Natur, d. h. von der Weltschöpfung bis zur Weltvernichtung, jede Monade in einer beständigen Entwickelung begriffen. Und aus diesem Principe der Entwickelung, dem höchsten der leibnizischen Metaphysik, muß die Ordnung der Dinge hergeleitet werden.

Das Subject jeder Entwickelung durchläuft eine Reihenfolge verschiedener Zustände; jede Entwickelung ist daher eine Veränderung, deren Zustände nicht bloß aufeinanderfolgen, sondern jeder aus dem nächst früheren hervorgeht, so daß von dem einen zum anderen kein Sprung, sondern ein allmählicher Uebergang stattfindet. In diesem Fortgange giebt es weder Stillstand noch Sprünge: er bildet daher eine beständige und ununterbrochene, also stetige und continuirliche Veränderung. Es giebt Veränderungen, die stetig sind und doch keine Entwickelung ausmachen, wie z. B. der Wechsel der Tages- und Jahreszeiten. Hier verändern sich nur gewisse Beschaffenheiten, wie Licht und Schatten, Wärme und Kälte; in einer Entwickelung dagegen verändert sich nicht bloß eine Beschaffenheit, sondern ein Individuum.

Entwickelung ist daher die stetige Veränderung eines Individuums. Soll der Begriff der Entwickelung durch den der Veränderung erklärt werden, so müssen wir die letztere näher so bestimmen, daß sie in ihrem Verlaufe continuirlich, in ihrem Charakter individuell ist. Die Veränderung besagt nur, daß etwas ein anderes wird (changement), die continuirliche Veränderung giebt die nähere Erklärung, daß dieses Anderswerden einen stetigen, ununterbrochenen Proceß ausmache, oder daß in keinem Momente die Veränderung aufhöre (changement continuel); endlich die Entwickelung erklärt, daß dieser stetige Proceß der Veränderung in einem lebendigen Wesen oder einem Individuum stattfinde, daß alle ihre verschiedenen Zustände aus der Natur dieses Individuums

bêtes: c'est pourquoi j'aime mieux dire qu'elles sont impérissables, que de les appeller immortelles. Théod. Part I. Nr. 89. p. 527. Hinc brutorum animae personam non habent, et proinde solus ex notis nobis animalibus homo habet personae immortalitatem, quippe quae in conscientiae sui conservatione consistit capacemque poenae et praemii reddit. Ep. VII. ad Des Bosses. p. 441.

als aus ihrer inneren und einheitlichen Ursache folgen, daß die Veränderung mithin nach eigener Gesetzmäßigkeit geschehe, und daß die eigenthümliche Natur des Individuums den besonderen Inhalt, gleichsam das Detail des ganzen Processes ausmache: «il faut qu'il y ait un détail de ce qui se change».

Ebendenselben Gang der Begriffe nimmt die Monadologie in ihren Lehrsätzen von dem natürlichen Verlauf der Monade: sie beginnt mit der bloßen Veränderung und bestimmt die Veränderung einer Monade durch die Continuität, durch die innere Gesetzmäßigkeit oder Autonomie, durch den individuellen Charakter. „Ich behaupte als ausgemachte Wahrheit, daß alle Dinge der Veränderung unterworfen sind, also auch die Monade, und daß in jeder Monade diese Veränderung continuirlich geschieht; daraus folgt, daß die natürlichen Veränderungen der Monade aus einem inneren Principe hervorgehen, da von außen her auf die Natur einer Monade nicht eingewirkt werden kann. Indessen muß außer dem Principe der Veränderung auch ein besonderes Subject der Veränderung (un détail de ce qui se change) gegeben sein und, eben dieses besondere Subject, dieses Detail macht so zu sagen die Specification und die Verschiedenheit der einfachen Substanzen."[1]

Die ganze Erörterung können wir in die einfache Formel zusammenfassen, worin Leibniz in seinen Briefen an Arnauld das Princip der Entwickelung ausgesprochen hat. Was aus der Monade folgt, ist Kraftäußerung oder Handlung, daher bilden die verschiedenen Formen ihrer Veränderung eine Reihe von Handlungen oder eine «series operationum»; diese Handlungen sind in einem genauen Zusammenhange

[1] Monadologie Nr. 10—12. Op. phil. p. 705 u. 706. Ich finde nicht, daß der Ausdruck «détail de ce qui se change» dunkel sei. Er sagt mehr als autonome Veränderung, und man darf ihn nicht übersetzen durch „besondere Veränderungen". Denn «ce qui se change» heißt nicht Veränderung, sondern dasjenige, welches sich verändert, oder Subject der Veränderung. Mithin ist «détail de ce qui se change» der besondere Inhalt dieses Subjects oder die ursprüngliche Eigenthümlichkeit jeder Monade, die sich als solche von allen übrigen unterscheidet. Der Ausdruck bezeichnet mithin das veränderliche Individuum oder das Individuum, welches sich entwickelt und deshalb eine Menge verschiedener Zustände in sich vereinigt. Daß Leibniz selbst seinen Ausdruck so verstanden wissen will, erklärt deutlich genug die Monadologie in dem unmittelbar darauf folgenden Satze: „Dieses Detail muß in der Einheit oder in dem Einfachen eine Vielheit einschließen (ce détail doit enevelopper une multitude dans l'unité ou dans le simple)." Monad. Nr. 13. Vgl. Leibniz' Monadologie. Von Rob. Zimmermann, S. 13. 47.

miteinander verknüpft, so daß jeder von ihnen aus der nächst früheren hervorgeht, und alle mithin eine stetige Folge oder eine «continuatio seriei operationum» ausmachen. Und da alle diese Handlungen aus der Monade selbst hervorgehen, so bildet das Individuum kraft seiner ursprünglichen Natur die Ordnung aller seiner Handlungen und das Gesetz ihrer stetigen Folge. Ein Wesen ist autonomer Natur, wenn die Gesetze seiner Handlungen aus ihm selbst folgen; eine solche gesetzmäßige Reihenfolge von Handlungen ist Entwickelung. Diesen Begriff giebt Leibniz, wenn er sagt: „Jede Monade enthält in ihrer Natur das Gesetz der stetigen Reihenfolge ihrer Handlungen (legem continuationis seriei suarum operationum), sie enthält in sich ihre Vergangenheit und ihre Zukunft."[1]

In dem Verlauf einer Entwickelung ist jede Erscheinungsform oder Stufe das Ergebniß aller früheren und die Ursache aller künftigen: sie enthält die einen als aufgehobene Momente und die anderen als zu entfaltende Keime, als zu erfüllende Anlagen. So ist in jedem Punkte der Entwickelung, in jeder Lebensform der Monade die ganze Entwickelungsgeschichte des Individuums eingeschlossen: als vollendete Wirklichkeit, so weit sie vergangen ist, und als Anlage, so weit sie bevorsteht. In jeder Entwickelungsstufe ist die gesammte Vergangenheit transformirt, die gesammte Zukunft präformirt, und die Gegenwart selbst, worin sich die Monade befindet, ist das Erzeugniß ihrer Vergangenheit und die Erzeugerin ihrer Zukunft. „Wie jeder gegenwärtige Zustand einer Monade die natürliche Folge ihrer Vergangenheit ist, so ist die Gegenwart schwanger mit der Zukunft."[2]

Jede Entwickelung bildet mithin eine unendliche Reihe verschiedener Zustände, die insgesammt ein einziges Individuum ausmacht, welches alle jene verschiedenen Zustände aus sich erzeugt und deren gesetzmäßige Reihenfolge durchwandert, indem es fortwährend dasselbe Wesen bleibt. Das Individuum ist von diesen verschiedenen Zuständen nicht die Summe, sondern das Subject, nicht die arithmetische, sondern die metaphysische,

[1] Que chacune de ces substances contient dans sa nature legem continuationis seriei suarum operationum et tout ce qui est arrivé et arrivera. Lettre à Mr. Arnauld. Op. phil. p. 107. — [2] Et comme tout présent état d'une substance simple est naturellement une suite de son état précédent, tellement que le présent y est gros de l'avenir. Monad. Nr. 22. Op. phil. p. 706. — On peut dire, qu'en elle, comme par-tout ailleurs, le présent est gros de l'avenir. Répl. aux réfl. de Bayle. Op. phil. p. 187.

d. h. untheilbare Einheit. Also besteht der Begriff der Entwickelung darin, daß eine untheilbare Einheit unendliche Mannichfaltigkeit in sich schließt, aber das Mannichfaltige kann in der einfachen Einheit nicht „materialiter", sondern nur „idealiter" oder als Vorstellung enthalten sein. Wir sagten früher, daß in der ursprünglichen Natur des Individuums die gesammte Entwickelung präformirt oder vorgebildet sei: diese Vorbildung ist Vorstellung, und die Kraft, welche jeder Entwickelung als thätiges Princip zu Grunde liegt, ist daher die Kraft der Vorstellung, die unter allen Kräften allein im Stande ist, in der Einheit die Vielheit auszudrücken (multorum in uno expressio).[1] Wenn überhaupt jeder Zustand der Monade als Kraftäußerung oder Handlung zu betrachten ist, so muß natürlich auch der Zustand der Präformation als Thätigkeit, als Ausdruck ursprünglicher Kraft angesehen werden. Im Zustande der Präformation ist präsent, was die Entwickelung in einer Reihenfolge von Stufen verwirklicht: also ist die Kraft, die jenen Zustand begründet, eine solche, welche präsent macht, d. i. vis repraesentativa oder Vorstellung. Wir verstehen daher unter Vorstellung die Kraft der Entwickelung, und es leuchtet uns jetzt vollkommen ein, wie die leibnizische Philosophie zu diesem Begriffe geführt wird. Sie muß ihn aufnehmen, indem sie die Monade als Entwickelung eines Individuums betrachtet. Entwickelung ist zweckthätige und darum auch zwecksetzende Kraft. Zwecke, Formen, Ordnungen, die Mannichfaltiges zur Einheit verknüpfen, können nur gesetzt werden durch bildende, gestaltende, vorstellende Kräfte. Wie es keine Entwickelung ohne Zwecke giebt, so giebt es keine Zwecke ohne Vorstellung, ohne zwecksetzende oder vorstellende Kraft. Damit ist zugleich erklärt, daß und warum Vorstellung und Bewußtsein verschieden sind: es giebt bewußtlose Vorstellungen, weil es bewußtlose Entwickelungen giebt. Vorstellung und bewußte Vorstellung verhalten sich, wie Gattung und Art; das Bewußtsein bildet einen besonderen Fall oder eine besondere Stufe der vorstellenden Kraft. In diesem allgemeinen oder metaphysischen Verstande, wonach allen Monaden die Kraft der Vorstellung zukommt, nennen wir diese mit Leibniz „Perception".[2] Die Perception, d. h. die vorstellende oder

[1] Cum perceptio nihil aliud sit, quam multorum in uno expressio, necesse est, omnes entelechias seu monades perceptione praeditas esse. Ep. III. ad Patrem Des Bosses. Op. phil. p. 438. — [2] Perceptio nihil aliud est quam illa ipsa repraesentatio variationis externae in interna. Comm. de anima brutorum. Nr. VIII. Op. phil. p. 464.

zweckthätige Kraft ist das Princip aller Entwickelung und alles Lebens. „Das Leben", sagt Leibniz in seinem Briefe an Wagner, „ist ein principium perceptivum."[1]

Die vorstellende Kraft ist die letzte Erklärung der zweckthätigen, wie diese selbst die erste Erklärung des Lebens und der Entwickelung war; sie ist der eigentliche und höchste Ausdruck für jenes Princip der Monade, welches früher thätige Kraft, Form, Seele genannt wurde. Darum besteht in jeder Monade zwischen der vorstellenden und bewegenden Kraft genau dasselbe Verhältniß, das wir zwischen Seele und Körper, Leben und Mechanismus, Endursachen und wirkenden Ursachen dargethan haben. Wie die Seele den Körper, so schließt die vorstellende Kraft die bewegende in sich und gilt als deren Princip. Nachdem auf dieses Princip, als auf ihr höchstes, die ursprüngliche und einmüthige Kraft der Monade zurückgeführt ist, so haben sich damit zwei Fragen vorbereitet, die der Auflösung bedürfen: wie erklärt sich aus der vorstellenden Kraft die bewegende Kraft oder der Körper? Wie erklärt sich aus der vorstellenden Kraft die bewußte Vorstellung oder der Geist? Es handelt sich um die Vereinigung oder Auflösung der beiden großen, in der Natur der Dinge enthaltenen Gegensätze: der eine besteht zwischen Bewegung und Vorstellung, der andere zwischen bewußtloser und bewußter Vorstellung. Um einen mathematischen Ausdruck zu brauchen, der die Lösung der Aufgabe mehr andeuten als erklären soll, so hat Leibniz in dem Begriff der bewußtlosen Vorstellung gleichsam die harmonische Mitte getroffen in dem Verhältniß von Natur und Geist, denn die bewußtlose Vorstellung verhält sich zur Natur des Körpers, weil sie bewußtlos, und zu der des Geistes, weil sie Vorstellung ist. Die Frage heißt demnach: wenn alle Dinge Monaden, alle Monaden vorstellende Kräfte sind: was sind die Körper? was sind die Geister?

[1] Vita est principium perceptivum. Ep. ad Wagnerum de vi activa corp. Nr. III. Op. phil. p. 466.

Sechstes Capitel.

Die Monade als Vorstellung und Mikrokosmus.

I. Die Vorstellung in der Natur der Dinge.

1. Die Kraft der Vorstellung.

Daß alle Dinge Monaden, alle Monaden vorstellende Wesen sind: dieser Satz scheint es zu sein, welcher die leibnizische Philosophie dem sogenannten gesunden Menschenverstande, mit dem sie sonst so geschickt zu verkehren weiß, wieder verdunkelt und hauptsächlich bewirkt hat, daß diese Lehre mehr gerühmt als verstanden worden und trotz ihres populären Namens und ihrer großen Verbreitung für die meisten eine räthselhafte Erscheinung geblieben ist. Leichter zugänglich als die Lehre Spinozas, war sie schwerer verständlich als diese. Wenigstens theilt in dem letzten Punkte Leibniz das Schicksal seines Vorgängers, daß ein Jahrhundert vergehen mußte, bevor die Tiefe seiner Weltanschauung erkannt wurde. Indem die leibnizische Philosophie die Kraft der Vorstellung als die Grundkraft aller Dinge erklärt, verwandelt sich ihr Lehrgebäude, welches noch eben in der Natur der Dinge so fest gegründet schien, für die meisten in ein Luftgebilde, das mit der Natur und Erfahrung nichts mehr gemein hat. Aus dem „neuen Systeme der Natur", dem selbst die Grundsätze der Materialisten nicht widerstehen konnten, weil es sie relativ berechtigte und in sich aufnahm, macht die Monadologie, wie es scheint, einen übertriebenen Idealismus, dem die nüchterne Sinnesanschauung der Dinge nicht mehr nachkommt.

Es wird sich zeigen, daß Leibniz, indem er jedem Wesen die Kraft der Vorstellung zuschreibt, dem Naturalismus keinen Abbruch thut, vielmehr denselben tiefer und gründlicher ausbildet, daß er in die Natur der Dinge nichts hineindichtet oder ihr unterlegt, das nicht aus dieser selbst einleuchtet. Nur sollte die Darstellung seiner Lehre nicht, wie häufig geschieht, gleich damit beginnen, daß in der Vorstellung das Wesen der Dinge bestehe, da doch der Philosoph selbst, wenn man seinen Ideengang und seine Lehrart sorgfältig beobachtet, Schritt für Schritt durch eine Reihe früherer Begriffe zu dieser Fassung gelangt: die vorstellende Kraft setzt den Begriff der zweckthätigen Kraft, diese den der thätigen, diese den der leidenden voraus, welche selbst aus der Thatsache der körperlichen Bewegung erhellt. Die vorstellende Kraft ist darum nicht etwa später als die bewegende, sondern sie ist in Wahrheit

das Erste, woraus zuletzt alles andere begriffen werden muß; sie erklärt die Entwickelung und zweckthätige Kraft, wie diese selbst Leben und Bewegung. Aber für uns, die wir der sinnlichen Anschauung folgen, ist das Sinnliche zunächst bekannter als das Nichtsinnliche, die Bewegung bekannter als die Vorstellung, der Körper bekannter als die Seele, das Physische überhaupt bekannter als das Metaphysische. Wie es nun die Aufgabe der Wissenschaft ist, aus dem Bekannten das Unbekannte zu entwickeln, so ist für uns der bekannte, erste, in diesem Sinne frühere Begriff die bewegende Kraft; daher beginnt mit ihr jene didaktische Ordnung der Begriffe, deren letztes (in diesem Sinne spätestes) Glied die vorstellende Kraft ausmacht.

Um zu dem Satze zu kommen, daß alle Dinge vorstellende Wesen sind, lassen sich zwei verschiedene, von Leibniz selbst befolgte Wege einschlagen, beide gleich sicher und naturgerecht, da sie nicht von willkürlichen Annahmen, sondern von festen Thatsachen ausgehen. Es darf nach den vorausgegangenen Erklärungen für eine feste Thatsache gelten, daß in jedem Dinge eine formgebende Kraft existirt, welche die Eigenthümlichkeit oder Individualität desselben ausmacht. Niemand bestreitet, daß im Menschen Vorstellungen, bewußte Vorstellungen vorhanden sind. Man erkläre diese beiden gegebenen Thatsachen: die der Form in allen Dingen und die der Vorstellungen im Menschen; man zeige, unter welchen Bedingungen allein Formen in der Natur, Vorstellungen im Menschen möglich sind. Die Auflösung dieser beiden Thatsachen führt zu dem leibnizischen «principium perceptivum».

Einheit in der Verschiedenheit und Verschiedenheit in der Einheit ist der allgemeinste, erklärende Ausdruck für den Begriff der Form. Man mag die Form eines Dinges noch so körperlich auffassen, so erscheint sie doch allemal als ein Ganzes, worin jeder Theil im genauesten Zusammenhange mit allen übrigen verknüpft ist und daher, weil er nur im Ganzen existirt, dieses selbst darstellt. Wenn ich nur auf den Stoff irgend eines Dinges, etwa dieses Steines, achte, so sehe ich nichts als ein Stück Marmor von solcher Farbe, so viel Gewicht u. s. w.; wenn ich seine eigenthümliche Form ins Auge fasse, so erscheint mir in diesem Marmorblock der Torso einer Bildsäule, nicht jeder beliebigen, sondern es sei der Fuß eines männlichen Körpers, der nur einem Jupiter angehören konnte. Es ist gewiß, daß ein vollkommener Kenner der Kunst und des Alterthums in jedem Torso unfehlbar die ganze Bildsäule erkennen wird, wie der Botaniker in dem Blatt die ganze

Pflanze, der Zoolog in dem Knochen das ganze Thier. Und doch ist ein Torso nicht die Bildsäule, der Fuß nicht der ganze Körper, aber er macht ihn erkennbar, er stellt ihn vor, er ist mithin die Vorstellung oder der Repräsentant desselben: er ist diese Vorstellung für den Kenner seiner Natur, der nur als Theil dieses Ganzen den Torso vorstellen kann: er ist diese Vorstellung an sich selbst, weil er seiner Form nach nur als Theil dieses Ganzen, nur im Zusammenhange mit diesen anderen Theilen existiren konnte. So ist die ganze Bildsäule die Vorstellung dessen, was die künstlerische Phantasie darin ausgeführt hat. Und auch der rohe Marmorblock, den die Hand des Künstlers nicht angerührt, enthält mehr in seiner Natur als die sinnlichen Beschaffenheiten, die sich bei dem ersten Eindrucke kund geben und die er mit anderen Massen gemein hat. Dem Geologen, der diese Natur versteht, sagt der rohe Stein ebenso viel als ein Torso dem Archäologen, als ein Blatt dem Botaniker oder ein Knochen dem Anatomen; ihm repräsentirt der Stein eine bestimmte Erdart, und nur in dieser Vorstellung erscheint dieses Ding als das, was es in Wahrheit ist. Wir verallgemeinern den Satz: jedes Ding kann seine wahre, im großen Zusammenhange des Ganzen begriffene Natur nur vorstellen oder repräsentiren. Will man sagen, diese Vorstellung sei in uns und nicht in den Dingen? Unsere Vorstellung ist nur dann wahr, wenn sie mit der Natur der Dinge übereinstimmt, wenn jedes Ding, wäre es bewußt, sich selbst ebenso vorstellen müßte, als es von uns vorgestellt wird. Der Unterschied liegt nur darin, daß wir wissen, was die Dinge vorstellen, während die Dinge selbst nichts davon wissen, daß in uns die Vorstellung bewußt, in jenen unbewußt ist. Weil sie unbewußt ist, darum sollte sie weniger Vorstellung sein? Weil die Dinge nicht wissen, was sie thun, darum sollten sie nichts thun? Es handelt sich bei dem Begriffe der Vorstellung gar nicht um den des Bewußtseins, und man darf einem Leibniz nicht die Schwärmerei schuld geben, daß er die Dinge anthropomorphisire, indem er allen Wesen vorstellende Kräfte zuschreibe, daß er sie ihrer wahren Natur entkleide und in eine Fabelwelt versetze. Die bewußte Vorstellung ist anthropologisch, die Vorstellung als solche, die nackte Vorstellung, ist universell oder metaphysisch. Diesen Unterschied hebt Leibniz sorgfältig hervor, er bezeichnet die Vorstellung überhaupt, das metaphysische Princip, als „Perception", die bewußte (menschliche) Vorstellung, den anthropologischen Begriff, als „Apperception", und es wird sich später zeigen, welcher Unterschied

und welcher Zusammenhang zwischen beiden stattfindet. Perception ist die Kraft der Form, d. i. die Kraft, welche Mannichfaltiges vereinigt. Einheit und Zusammenhang überhaupt, ob sie die Dinge oder die Theile eines Dinges verknüpfen, können niemals auf materielle Weise dargethan, sondern immer nur vorgestellt werden: sie sind also Vorstellungen in objectivem Sinn, d. h. solche, die in den Dingen selbst existiren und darum vorstellende Kräfte in den Dingen selbst bezeugen. Wo Mannichfaltiges in der Einheit existirt, da ist Vorstellung, und wo Vorstellung ist, da ist vorstellende Kraft oder Perception. Die Monadologie sagt: „Der vorübergehende Zustand, der in der Einheit oder in der einfachen Substanz eine Vielheit verhüllt und vergegenwärtigt (représente), ist eben, was man Vorstellung oder Perception nennt, und was, wie sich später zeigen wird, wohl zu unterscheiden ist von der Apperception oder dem Bewußtsein."[1]

2. Die Kraft des Strebens.

Da sich nun jedes Individuum entwickelt, so verändert dasselbe fortwährend seine Form oder seine Vorstellung; es bildet mithin aus eigener Kraft eine gesetzmäßige Reihenfolge von Vorstellungen und ist fortwährend in dem Streben begriffen, von einem Zustande zum andern, von diesem Ausdrucke seiner Individualität zu jenem, d. h. von Vorstellung zu Vorstellung überzugehen. Die Perception ist darum kein todtes, sondern ein lebendiges Princip, und wenn auch keine bewußte Handlung, so doch immer eine Handlung oder ein thätiges Streben: die Dinge sind active Vorstellungen, sie werden nicht bloß von uns vorgestellt, sondern sie stellen selbst vor, was sie sind, wenn sie auch nicht sich selbst ihr Wesen vorstellen. Daß die Perception bewußtlose Vorstellung sei, erklärt Leibniz, indem er sie von der Apperception unterscheidet; daß sie thätige Vorstellung ist, erklärt der Ausdruck „Appetition (appetitus, agendi conatus, tendance)": „die Thätigkeit des innern Princips, welche die Veränderung oder den Uebergang von einer Vorstellung zur andern bewirkt, kann Streben genannt werden.[2] Vorstellung und Streben (Perception und Appetition) gehören nach Leibniz zum Wesen jeder Individualität. Mit anderen Worten: die Vorstellung ist thätig, sie existirt in den Dingen selbst als deren

[1] Monadologie. Nr. 14. Op. phil. p. 706. — [2] Monadologie. Nr. 15. — Ita in omni entelechia primitiva perceptioni respondet appetitus seu agendi conatus ad novam perceptionem tendens. Comment. de anima brut. Nr. XII. Op. phil. p. 464.

eigene Kraft und deren eigenes Streben, sie ist das bewegende Princip der Entwickelung.[1]

Ich sehe nicht, was man gegen diesen so gefaßten Begriff der Vorstellung einwenden oder wie man denselben noch befremdlich finden kann, wenn man sich in den ersten Grundbegriffen der leibnizischen Philosophie zurechtgefunden hat. Es nimmt doch nicht Wunder, daß die Maschine, welche der Mechaniker baut, in dem Entwurfe desselben als Vorstellung oder Plan existirt, daß die Vorstellung hier der Ausführung des Werkes vorangeht, daß in dem letzteren alle Theile und Bewegungen nach jener Vorstellung, dem Zwecke des Baumeisters, eingerichtet sind? Nun setze man an die Stelle der künstlichen Maschine die natürliche, den lebendigen Körper, der sich aus eigener Kraft theilt, bewegt, gestaltet. Die lebendige Maschine sollte um so viel jedes Kunstwerk übertreffen und gerade dasjenige entbehren, das im Kunstwerk das Wesentliche, die Ordnung und Einheit seiner Theile, ausmacht, nämlich die zweckmäßige Vorstellung? Dies ist ja eben die größere, unerreichbare Vollkommenheit der Natur, daß ihre Werke nach eigenen, eingebornen Vorstellungen handeln, daß sie sich selbst aufbauen und entwickeln, während die Werke der Kunst gemacht werden und fremde Vorstellungen verkörpern. Wo Zwecke sind, da müssen Vorstellungen sein, denn jeder Zweck ist eine Vorstellung, jede zweckthätige Kraft eine vorstellende. So gewiß es Zwecke in der Natur und in jedem natürlichen Individuum giebt, so gewiß giebt es Vorstellungen. Was schlechterdings nur aus Vorstellungen erklärt werden kann, das muß in der Natur so gut wie in der Kunst daraus erklärt werden. Die ganze Natur läßt sich im Geiste unseres Philosophen einem lebendigen Bau vergleichen, worin jeder Theil von selbst wie durch eingeborenes Streben die ihm gebührende Stelle einnimmt. In einem künstlichen Bau kann man den Zusammenhang der Theile, die Ordnung und Form des Ganzen nur aus dem Plan und der Vorstellung des Architekten erklären. Und die lebendige Harmonie aller Wesen, dieses vollkommenste der Werke, das Weltgebäude selbst, sollte nur ein Spiel des blinden und planlosen Zufalls sein? Die Vorstellung, welche der Baumeister jedem Theile anweist, indem er mit technischer Einsicht und Kraft alle zu einem harmonischen Ganzen vereinigt, diese Vorstellung behauptet in der Natur jedes Ding von selbst durch seine ursprüngliche, eingeborene Kraft. Wenn die

[1] Quod monadis nomine appellare soles, in quo est velut perceptio et appetitus. De ipsa natura etc. Nr. 12. Op. phil. p. 158.

Säule eine Monade, d. h. ein lebendiger Körper wäre, so würde sie sich selbst aufrichten, selbst in die Reihen der Säulen eintreten, selbst sich in diese bestimmte, maßvolle Entfernung von der anderen Säule begeben: sie würde mit einem Worte von selbst so handeln, wie sie jetzt, da sie keine Monade ist, nach dem Plane des Künstlers gezwungen wird, zu handeln oder vielmehr zu dienen. Es bleibt mithin nur die Wahl übrig: entweder mit Spinoza und den Materialisten alle Formen und Zwecke in den Dingen zu leugnen oder sie mit Leibniz zu behaupten, als ursprüngliche Kräfte zu behaupten und darum zu erklären, daß alle Dinge vorstellende Wesen sind.

II. Die Vorstellung im Menschen.

Nichts ist gewisser als das Dasein der Vorstellung in uns. Wenn man von dieser sichersten aller Thatsachen ausgeht, so muß man zu Betrachtungen geführt werden, die mit Leibniz übereinstimmen und seine Philosophie nicht abenteuerlich erscheinen lassen, weil sie die Allgegenwart vorstellender Kräfte lehrt. Woher kommen die Vorstellungen im Menschen? Aus dem Körper können sie nicht erklärt werden. Denn die körperliche Kraft erzeugt nur Bewegungen, und aus Bewegungen folgen niemals Vorstellungen; es hieße den Geist durch eine generatio aequivoca erklären, wenn man die Perceptionen aus mechanischen Kräften herleiten wollte. „Man muß bekennen", sagt die Monadologie, „daß die Vorstellung und was mit ihr zusammenhängt nicht durch mechanische Ursachen, d. h. durch Figuren und Bewegungen erklärt werden kann."[1] Die Vorstellungen werden daher aus der Seele abgeleitet werden müssen: sie sind der spontane Ausdruck des menschlichen Geistes. Ist aber nur der menschliche Geist fähig, Vorstellungen aus sich zu erzeugen, er allein unter allen übrigen Wesen, so giebt es im ganzen Weltall nichts dem menschlichen Geiste Aehnliches und Verwandtes, der Mensch erscheint völlig losgetrennt von den Dingen, womit die Natur ihn umgeben und verknüpft hat. Dann ist der Mensch nicht bloß ein absolut eigenthümliches, sondern ein unerklärliches und wunderbares Wesen; wir müssen ihn ansehen, wie der Historiker ein Volk, das er nicht abzuleiten und in dem geschichtlichen Zusammenhange der Völker und Völkerfamilien genealogisch zu begründen weiß: ein aus der Erde gewachsenes „autochthonisches" Volk. Wenn die Kraft der Vorstellung gleichsam ein Mo-

[1] Monadologie. Nr. 17. Op. phil. p. 706.

nopol des Menschen ist, das er mit keinem andern Wesen theilt, so ist zwischen ihm und den übrigen Dingen eine Kluft, und wie dort der Faden der Geschichte zerreißt in der Hand des Historikers, so hier der Faden der Natur in der Hand des Philosophen. Eine solche Lücke annehmen, heißt den Zusammenhang in den Dingen verneinen und damit die Möglichkeit der Erkenntniß aufgeben. Was zusammen existirt, muß auch zusammen gehören, und kein Ding darf von der Natur aller übrigen eine völlige Ausnahme machen. Gleichviel nach welchem Gesetze die Dinge geordnet sind: sie sind geordnet, sie sind mit einander verbunden, und eine gewisse Uebereinstimmung, eine gewisse Verwandtschaft muß unter allen stattfinden nach jenem Worte des Hippokrates: σύμπνοια πάντα.[1] Es giebt ein Naturgesetz der Analogie, welches erklärt, daß alle Dinge, die das Universum vereinigt, zu derselben Familie gehören, daß sie durch eine Verwandtschaft verbunden sind, welche die größte Mannichfaltigkeit individueller Unterschiede erträgt und selbst durch den Abstand der Extreme nicht aufgehoben wird. Die Natur kennt ebensowenig Kasten, als vollkommene Gleichheit; das Vermögen, womit sie das höchste ihrer Wesen ausstattet, davon ist auch das letzte derselben nicht gänzlich ausgeschlossen. Die Kraft, welche im Menschen mit voller Energie gegenwärtig ist, kann in keinem Dinge gänzlich abwesend sein, sie regt sich in allen, nur daß sie in den niederen mit geringerer Macht handelt und darum nicht so deutlich und ausdrucksvoll hervortritt. Ist nun der Mensch keine Ausnahme von den Dingen, so ist er auch als vorstellendes Wesen keine solche Ausnahme, so müssen die Kräfte der Dinge den Kräften des Menschen verwandt, Analoga des menschlichen Geistes oder vorstellende Wesen sein. Entweder es giebt überhaupt keine Vorstellung oder sie ist allgegenwärtig. Nun ist das Dasein der Vorstellungen in uns die gewisseste aller Erfahrungsthatsachen, darum müssen analoge Kräfte in allen Dingen existiren, oder die Vorstellungen in uns, d. h. wir selbst wären eine Ausnahme in der Natur und ein Wunder für die Philosophie. „Wenn wir demnach", sagt Leibniz, „unserem Geiste die eingeborene Kraft innerer Thätigkeit zuschreiben, so dürfen wir nicht bloß, sondern müssen auch in den anderen Seelen, Formen oder, wenn man will, substantiellen Naturen ebendieselbe Kraft behaupten; sonst müßte man meinen, daß unter allen uns bekannten Wesen die Geister allein thätig

[1] Tout est conspirant (σύμπνοια πάντα), comme disait Hippocrate. Nouv. ess. Avant-propos. Op. phil. p. 127. Monadologie. Nr. 61.

seien, und daß jede Kraft innerer und, so zu sagen, lebendiger Thätigkeit von dem Bewußtsein begleitet werde: Meinungen fürwahr, die durch keinen Grund bewiesen und gegen alle Wahrheit vertheidigt werden. Ueberall müssen sich Seelen oder doch Analoga derselben finden."[1] „Denn bei der Einförmigkeit, welche meiner Ansicht nach die Natur in ihrem ganzen Gebiete befolgt, darf man überall, wo es auch sei, zu jeder Zeit und an jedem Orte sagen: es ist alles, wie hier (c'est tout comme ici), nur in Ansehung der Größe und Vollkommenheit verschieden; daher können die entferntesten und verborgensten Dinge nach der Analogie der bekannten vollkommen dargethan werden." „Alles in der Natur ist analog."[2]

Was das «principium perceptivum» betrifft, die Allgegenwart vorstellender Kräfte in der Natur der Dinge und die Wirksamkeit derselben ohne alle Sinnesorgane, so hat auch Bacon in seinen Büchern über den Werth und die Vermehrung der Wissenschaften die Nothwendigkeit wie die Bedeutung dieser Lehre anerkannt und ihr die größte Wichtigkeit zugeschrieben. Denn er nennt sie eine «res nobilissima». Sinneswahrnehmung sei nur in dem thierischen Körper, Vorstellung oder Perception dagegen überall.[3]

Als Lady Masham, die Freundin und Schülerin Lockes, unseren Philosophen um Aufschlüsse über seine Lehre bat, schrieb ihr derselbe jene humoristischen Briefe im März und Juni 1704, worin er die durchgängige Analogie aller Dinge oder die Uniformität der Natur, das «tout comme chez nous» als die eine seiner Grundideen darstellt. Die andere sei der Wechsel oder die Mannichfaltigkeit der Dinge, denn, wie Tasso sagt: «per variare natura è bella».[4]

III. Die Monade als Mikrokosmus.

1. Individuum und Welt.

So haben uns verschiedene Wege zu dem Satze geführt, daß alle Dinge vorstellende Wesen sind. Wer diese Wahrheiten noch bestreiten

[1] De ipsa natura etc. Nr. 10, 12. Op. phil. p. 157, 158. — [2] Consid. sur le principe de vie. p. 432. — Itaque omnia in natura analogica sunt. Ep. ad Wagnerum de vi activa corporis. Nr. IV. p. 466. — [3] De dignitate et augm. sc. Lib. IV. 3. Vgl. mein Werk: Francis Bacon und seine Nachfolger. Entwickelungsgeschichte der Erfahrungsphilosophie. (2. Aufl.) Buch I. Cap. XI. S. 353 flgd. — [4] Vergl. oben Buch I. Cap. XIV. S. 270—271. Werke (Klopp), Bd. X. p. 232—237, 249—257.

will, möge in Abrede stellen, daß es Formen, nothwendige Formen in allen Dingen, daß es Vorstellungen, bewußte Vorstellungen im Menschen giebt; wer die vorstellende Kraft auf die menschliche Seele einschränkt, der möge den Menschen als Ausnahme von den Naturgesetzen betrachten und zusehen, wie er sich mit dem Bedürfnisse der Wissenschaft abfindet! Das leibnizische «principium perceptivum» gründet sich auf das Princip der Individualität (formgebenden Kraft) und auf das Gesetz der Analogie. Diese beiden Stützen müssen umgeworfen werden, wenn jenes Princip fallen soll. Man widerlege also das Princip der Individualität und das Gesetz der Analogie! Um es zu können, muß man jenem das System der All-Einheit, diesem den schroffen Dualismus von Denken und Ausdehnung, Vorstellung und Bewegung, Geist und Körper von neuem entgegensetzen, d. h. man muß gegen Leibniz die vergangenen und durch ihn überwundenen Standpunkte Descartes' und Spinozas wieder heraufbeschwören, um das «principium perceptivum» zu vertreiben. Oder man überzeuge sich, daß spontane Kräfte in allen Dingen wirksam, daß darum die Dinge selbstthätige und einander analoge Wesen, oder, was dasselbe heißt, daß die vorstellenden Kräfte allgegenwärtig sind.

Nun hat jede vorstellende Kraft ihren bestimmten Inhalt, denn sie muß etwas vorstellen, jedes Ding ist die Vorstellung seiner Individualität, aber jede Individualität, so wenig sie mit den anderen Wesen unmittelbar zusammenhängt, befindet sich doch in einem Verhältnis zu denselben, denn sie ist selbstthätig von ihnen unterschieden und besteht nur in diesem Unterschiede als diese Individualität. Es ist unmöglich, daß eine Monade allein existirt. Wenn sie auch nicht durch andere ist, so ist sie doch mit ihnen zugleich und setzt in ihrem Begriffe deren Dasein voraus; es ist mithin unmöglich, daß eine Monade allein gedacht und vorgestellt wird ohne die anderen, die in einer nothwendigen Ordnung, wenn auch nicht durch physischen Einfluß, mit ihr zusammenhängen. Es ist also auch unmöglich, daß ein Ding seine Individualität allein vorstellt, ohne in diese Vorstellung unmittelbar alle übrigen Individuen einzuschließen. Nennen wir den Inbegriff oder die Ordnung aller Dinge Welt (κόσμος), so ist dieses Individuum nur in dieser Welt, in dieser Ordnung der Dinge möglich und kann ohne dieselbe weder sein noch begriffen werden; daher schließt die Natur jedes Wesens den Zusammenhang mit allen übrigen, also das Universum selbst in sich. Wenn nichts in der Welt insuliret, um Lessings Ausdruck zu gebrauchen, so kann auch kein In-

dividuum insuliren, so ist die Vorstellung dieses Individuums unmittelbar die Vorstellung aller oder jede Monade ein Repräsentant des Universums; sie ist in ihrer Selbständigkeit nicht bloß eine Welt für sich, sondern weil sie im Zusammenhang mit allen übrigen, also in der großen Welt existirt, so ist sie zugleich diese große Welt im Kleinen, d. h. ein Mikrokosmos, ein kleines Weltall (petit monde), ein concentrirtes Universum (univers concentré). Sie ist die Vorstellung des Universums nicht etwa so, daß sie von außen diese Vorstellung empfängt wie durch ein Fenster, wodurch die Dinge der Außenwelt in sie hineinscheinen, sondern so, daß sie wie ein Spiegel dieses Bild ausstrahlt, nicht wie ein todter Spiegel, der es zurückwirft, sondern wie ein lebendiger, der sein Bild aus eigener Kraft hervorbringt (miroir actif, vivant). „Dieses Band oder diese Uebereinstimmung aller Dinge mit jedem einzelnen und jedes einzelnen mit allen übrigen macht, daß jede Monade sich auf alle anderen bezieht, und daß sie mithin ein lebendiger und immerwährender Spiegel des Universums ist."[1]

2. Der Weltzusammenhang.

Zwei Sätze müssen sich vereinigen, um den Begriff des Mikrokosmus zu bilden: der erste, zugleich die Bedingung aller Philosophie, fordert, daß die Dinge mit einander zusammenhängen, daß jedes einzelne in die Ordnung des Ganzen eingeschlossen ist und darum zu allen anderen Wesen in einer nothwendigen Beziehung steht. So gewiß eine Weltordnung existirt, ein Zusammenhang aller Dinge, so gewiß ist jedes einzelne ein Repräsentant des Universums. Ein absoluter Verstand, der alles mit voller Klarheit durchschauen könnte, würde in jedem einzelnen Dinge das Ganze, in dem unscheinbarsten Wesen alle übrigen, also die Welt, in dieser Welt die gesammte Schöpfung, also Gott selbst eben so deutlich erkennen, als ein kundiger Archäolog im Torso die Statue, ein kundiger Naturforscher in dem Bruchstück der Pflanze oder des Thiers den gesammten Organismus.

Darüber darf man streiten, ob in der Philosophie und in der menschlichen Wissenschaft überhaupt ein solcher absoluter Verstand möglich ist; dies mögen die einen behaupten, die anderen fordern, die dritten verneinen: so viel ist gewiß, daß diesem göttlichen Verstande, wo er sich auch finde, jedes einzelne Ding das Ganze vorstellen müßte,

[1] Monadologie. Nr. 56. Op. phil. p. 709. — Chaque monade est un miroir vivant ou doué d'action interne représentatif de l'univers. Princ. de la nat. et de la grâce. Nr. 3. p. 715.

daß also in der That eine solche universelle Vorstellung jedem einzelnen Wesen inwohnt. Denn wie sollte es das Ganze erkennbar machen, wenn es nicht die Vorstellung desselben in sich enthielte, wenn es nicht unendlich viele Beziehungen hätte, wodurch es mit den anderen Wesen, zuletzt mit allen verknüpft ist? Wenn Vanini von sich behauptete, daß er aus einem Strohhalm Gott zu erkennen vermöge, so erschien dieser Satz als ein gottloser Frevel. Wenn er statt dessen behauptet hätte, daß diese Einsicht nur Gott selbst möglich sei, daß nur die göttliche Weisheit die göttliche Allmacht begreifen könne, so wäre dieser Satz ein frommes Bekenntniß gewesen, und sein Gegentheil schiene Ketzerei. Denn die Gegner müßten verneinen, daß sich im Strohhalme die Allmacht Gottes offenbare, wie in der ganzen Natur, wie in dem gesammten Weltall, daß diese Offenbarung dem göttlichen Verstande ewig gegenwärtig sei, daß dieser Verstand noch in dem Strohhalm seine ganze Schöpfung erkenne: sie müßten also die göttliche Allmacht oder die göttliche Weisheit oder beide, in jedem Fall das göttliche Dasein selbst anzweifeln. Und doch sieht jeder, daß die beiden Sätze, der gottlose, den Vanini auf dem Wege zum Scheiterhaufen aussprach, und der fromme, der ihm den Beifall der Gläubigen verdient hätte, darin übereinstimmen, daß in dem Strohhalm die Schöpfung, in dem unscheinbarsten Wesen das höchste *erkennbar* sei, oder daß jedes einzelne Ding die Ordnung aller vorstelle. Dies ist der oberste Grundsatz aller philosophischen und, wir dürfen hinzufügen, aller religiösen Weltbetrachtung. Wer diesen Satz leugnet, der leugnet die Weltordnung, die Möglichkeit eines absoluten Verstandes nicht bloß im menschlichen, sondern eben so sehr im göttlichen Geiste.

3. Die Weltvorstellung.

Die zweite Bedingung ist der oberste Grundsatz der leibnizischen Philosophie, daß jedes einzelne Wesen Substanz, Kraft, Monade sei, oder daß in keinem Dinge etwas geschieht, das nicht aus der Kraft, aus der eigenthümlichen Natur dieses Dinges selbst folgt. Ist nun nach dem ersten Grundsatze jedes Ding eine Vorstellung des Universums, so folgt aus dem zweiten, daß es diese Vorstellung aus eigener Kraft hervorbringt, daß in ihm selbst eine vorstellende Kraft liegt, die das Ganze zum Inhalt hat, daß mithin jedes Ding ein Welt-Individuum, Kosmos in individuo oder *Mikrokosmus* ist. Ein Ding ist Mikrokosmus, wenn es durch sich selbst, d. h. aus eigener Machtvollkommen-

heit das Universum repräsentirt: darum erfüllt sich der Begriff des Mikrokosmus erst in der leibnizischen Philosophie, weil erst hier begriffen wird, daß Dinge nicht bloß Theile des Ganzen, sondern selbst Ganze, nicht bloß Glieder der gesammten Weltordnung, sondern Welten für sich ausmachen. Auch Spinoza darf behaupten, daß jedes Ding das Ganze vorstellt, denn er betrachtet die Dinge «sub specie aeternitatis», und so betrachtet erscheint jedes einzelne als eine vorübergehende Wirkung der gesammten Natur und diese als eine ewige Wirkung Gottes. Aber Spinoza erkennt in den einzelnen Wesen keine Mikrokosmen, denn sie repräsentiren ihm das Universum nicht durch sich selbst, nicht durch ihre eigenthümliche Individualität, sondern in der unmittelbaren und natürlichen Gemeinschaft mit allen übrigen. Nur dem auf das Ganze gerichteten Verstande ist nach Spinoza das Ganze immer gegenwärtig, auch in der einzelnen vorübergehenden Erscheinung. Nach Leibniz dagegen wird das Ganze um so klarer erkannt, je tiefer der Verstand eindringt in das Wesen gerade der einzelnen Individualität. „In dem geringsten, unscheinbarsten Wesen", sagt Leibniz in der Einleitung zu seinen neuen Versuchen über den menschlichen Verstand, „könnte ein durchdringender Blick, wie der göttliche, die ganze Reihenfolge der Dinge im Universum lesen."[1]

Vergleichen wir das leibnizische Natursystem mit einem lebendigen, sich selbst gestaltenden Bau, in dem jeder Theil von selbst gerade die Stelle behauptet und ausfüllt, die ihm nach der Ordnung des Ganzen zukommt, so wäre jeder dieser Theile eine Monade, jede dieser Monaden ein Mikrokosmus, d. h. es müßte ihm eine Vorstellung inwohnen nicht bloß von seiner Individualität, von seiner eigenthümlichen Lage und Stellung, sondern zugleich von allen übrigen Theilen und also von dem ganzen Gebäude. Wenn die Säule eine Monade wäre, so würde sie sich selbst aufrichten, von selbst in die Säulenordnung eintreten, genau an diesem Punkte, der gerade so weit von den benachbarten Säulen entfernt ist, sie würde von selbst ihr Capitäl nach oben, ihr Postament nach unten kehren, sie würde mit einem Worte so, gerade so handeln, wie es im baumeisterlichen Begriff oder in der Vorstellung der Säule liegt. Wenn sie aber genau nach dieser Vorstellung handelt, so leuchtet doch ein, daß sie ohne dieselbe nicht so handeln könnte? Also

[1] Dans la moindre des substances des yeux aussi perçants que ceux de Dieu, pourraient lire toute la suite des choses de l'univers. Nouv. ess. Avant-propos. Op. phil. p. 197.

muß in ihrer Natur diese Vorstellung enthalten sein, oder die Säule, wenn sie Monade wäre, müßte ihre Individualität vorstellen. Nur diese? Sie könnte ihren Platz in der Reihe der Säulen einnehmen und behaupten, diesen Platz, der dieses architektonische Verhältniß in sich schließt, ohne eine Vorstellung, wenn auch noch so bewußtlose, von den anderen Säulen zu haben? Sie könnte ihr Capitäl dem Architrav zuwenden und gerade nur ihm ohne eine Vorstellung desselben? Wenn die Säule ihre Individualität vorstellt, so muß sie auch deren benachbarte Theile, zuletzt das ganze Gebäude, den Tempel selbst vorstellen, oder es wäre unerklärlich, daß sie von selbst die Stelle trifft, die ihr in dem Systeme des Ganzen zukommt. Also müßte die Säule, wenn sie eine Monade wäre, ein Mikrokosmus sein, d. h. sie müßte nicht bloß ihre Individualität, die Natur der Säule, sondern den ganzen Bau in allen seinen Theilen vorstellen.

Siebentes Capitel.

Die Körperwelt.

I. Die verschiedenen Mikrokosmen.

Alle Dinge sind Monaden, alle Monaden sind Mikrokosmen: dieser einfache Ausdruck faßt die bisherige Darstellung zusammen, welche zwischen dem Subject Ding und dem Prädicat Monade, zwischen dem Subject Monade und dem Prädicat Mikrokosmus die Reihe aller Mittelbegriffe in ihrer begrifflichen Ordnung auseinander gelegt hat. Jedes Ding ist Kraft, jede Kraft ist thätiges Subject oder einzelne Substanz, d. h. Individuum oder Monade, jede Monade ist zugleich thätige und leidende Kraft, Form und Materie, sie ist als die Einheit beider formirte Materie, lebendige Maschine, beseelter Körper; jeder beseelte Körper ist die Entwickelung eines Individuums, also die Vorstellung desselben, mithin die Vorstellung aller Individuen, d. h. Repräsentant des Universums oder Mikrokosmus.

Darin stimmen die Monaden alle überein, daß jeder einzelnen die Vorstellung des Ganzen inwohnt. Wie unterscheiden sich jetzt die Monaden? Denn daß sie verschieden sein müssen, behauptet der Begriff der Individualität, der jedem Wesen eine unveräußerliche Eigenthümlichkeit zuschreibt. Diese absolute Eigenthümlichkeit macht, daß nirgends

in der Welt eine vollkommene Gleichheit existirt, daß auch nicht zwei vollkommen gleiche Wesen angetroffen werden, daß selbst die äußerste, dem Scheine nach vollendete Gleichheit in der That nur eine verschwindende oder unendlich kleine Ungleichheit ist, „und diese Verschiedenheit ist immer mehr als bloß numerisch", da sie auf dem Wesen der Dinge beruht.[1] In der leibnizischen Weltanschauung erscheinen uns die Dinge wie eine wohlgeordnete Familie, worin alle Glieder verwandte, analoge, von dem Geiste der ganzen Familie erfüllte Wesen sind, und dennoch jedes für sich eine eigenthümliche, von allen anderen verschiedene Individualität bildet: eine Individualität, die durch den Familiengeist und die Familienähnlichkeit, der eine mag noch so innig, die andere noch so hervortretend sein, nicht vertilgt, sondern vielmehr gehoben und bejaht wird. Gerade die Verwandtschaft und der Familiengeist anerkennt und bewahrt seine Individuen bis in ihre kleinsten Eigenthümlichkeiten, während sich die öffentliche Rechtsordnung, das abstracte unpersönliche Gesetz, gleichgültig oder ausschließend dagegen verhält. Je schärfer die Eigenthümlichkeiten ausgeprägt sind, je verschiedener die Anlagen und Kräfte der einzelnen Familienglieder, um so reicher und fruchtbarer ist das zusammengehörige Ganze. Die Uniformität ist die eine Grundidee der leibnizischen Lehre, die Variation die andere.[2]

In der großen Weltfamilie sind alle Dinge Mikrokosmen, aber jedes in seiner eigenthümlichen Weise nach dem Maße seiner Kraft und Anlage. Sie sind verschiedene Mikrokosmen, denn in jedem einzelnen Dinge ist das Ganze vorgestellt auf eine besondere, schlechthin unvergleichbare, eigenthümliche Weise. Sie stellen alle dieselbe Welt vor, aber jedes gleichsam unter einem andern Gesichtspunkte. So kann dasselbe Object von vielen betrachtet werden, aber von den Betrachtenden nimmt jeder seinen eigenthümlichen Ort ein, den er mit keinem anderen gemein hat; jeder befindet sich auf einem bestimmten Standpunkte, von dem Gesichtswinkel, Sehlinie, Bild und Anschauung abhängen; so ist zwar in allen das vorgestellte Object dasselbe, aber der vorstellende Gesichtspunkt und darum die Vorstellung selbst in jedem verschieden. Auf diese Weise sucht die Monadologie die Verschiedenheit der Mikrokosmen anschaulich zu machen: „Wie eine und dieselbe Stadt, von verschiedenen Seiten betrachtet, immer ganz anders und gleichsam perspectivisch vervielfältigt erscheint, so kann durch die zahllose Menge

[1] Leur différence est toujours plus que numérique. Nouv. ess. Avant-propos. Op. phil. p. 199. — [2] S. oben S. 270 flgd., S. 421 flgd.

von Monaden der Schein entstehen, als gäbe es ebenso viele verschiedene Welten, die doch nur Perspectiven einer einzigen Welt sind nach den verschiedenen Gesichtspunkten (points de vue) jeder Monade."[1]

Was im Bilde die Stadt, das ist in Wahrheit die Welt, der Inbegriff aller Monaden; was dort das betrachtende Auge und dessen fester Gesichtspunkt, das ist hier die Monade und deren unveräußerliche Individualität. Ein anderes Individuum ist eine andere Vorstellung der Welt oder ein anderer Mikrokosmus. Im Menschen läßt sich ohne Zweifel das Ganze besser, deutlicher erkennen als im Thier, in der Pflanze oder im Stein: daher ist der Mensch in einem höheren Sinne Vorstellung des Universums oder Mikrokosmus, als die geringeren und weniger vollkommenen Wesen. Nun aber ist das Ganze, die zahllose Fülle der Wesen, unendlich groß, das Individuum dagegen, auch das höchste, beschränkt und unendlich klein in Vergleichung mit dem Ganzen. Es ist darum unmöglich, daß die individuelle Vorstellung des Ganzen diesem selbst je vollkommen gleich werde und den ungetrübten, völlig deutlichen Ausdruck desselben erreiche. Vielmehr ist jede Individualität eine beschränkte, inadäquate Vorstellung des Ganzen, und da jede inadäquate Vorstellung eine Trübung oder einen Mangel an Klarheit in sich schließt, so ist jedes Individuum eine unklare Vorstellung des Ganzen oder ein verworrener Mikrokosmus. Es ist die thätige Kraft in der Monade, welche macht, daß ihre Vorstellung auf das Ganze gerichtet ist, oder, was dasselbe heißt, daß jedes Wesen nach dem Höchsten strebt; es ist die leidende (beschränkte) Kraft, welche dieses Streben hemmt und nach dem Maße der jedesmaligen Individualität der Vorstellung des Ganzen eine unübersteigliche Grenze setzt, so daß in keiner Monade der Mikrokosmus klar, sondern in jeder bis auf einen gewissen Grad verdunkelt und verworren ist, in der einen mehr, in der anderen weniger. „Alle Monaden streben verworren nach dem Unendlichen, nach dem Ganzen."[2] Sie streben, denn sie sind kräftige Naturen; sie streben „nach dem Ganzen", denn sie sind Mikrokosmen. Ihr Streben ist verworren, weil innerhalb der festen und jeder Individualität eigenthümlichen Naturschranke die Vorstellung des Ganzen nie vollkommen aufgeklärt und darum das Streben nach dem Unendlichen nie vollkommen erfüllt werden kann. Die Monaden mögen sich jenem höchsten Ziele unendlich annähern, immer bleibt

[1] Monad. Nr. 57. p. 709. — [2] Elles vont toutes confusément à l'infini, au tout. Monadologie. Nr. 60. Op. phil. p. 710.

zwischen dem Ganzen und Einzelnen eine Ungleichheit, die nie ganz verschwindet und auch in dem höchsten Individuum die Vorstellung des Ganzen unangemessen, undeutlich, unklar sein und bleiben läßt. So weit das Streben einer Monade sich wirklich erfüllt, so weit ist die Vorstellung klar: sie ist um so klarer, je kräftiger das Streben, je größer die thätige Kraft, je höher die Verfassung und weiter der Spielraum einer Individualität ist; die thätige Kraft erzeugt das Streben und bewirkt daher die klare Vorstellung. So weit dagegen das Streben eingeschränkt und gehemmt wird, so weit ist die Vorstellung unklar: sie ist um so unklarer, je ohnmächtiger das Streben, je größer die Ohnmacht, je niedriger die Verfassung und enger der Spielraum einer Individualität ist; die leidende Kraft beschränkt das Streben und bewirkt daher die unklare Vorstellung. „So schreibt man der Monade Thätigkeit zu nach dem Maß ihrer deutlichen Vorstellungen, Leiden dagegen nach dem der verworrenen."[1] Die thätige Kraft ist gleich der klaren Vorstellung, die leidende Kraft gleich der verworrenen.

II. Die Körper als Erscheinungen oder Vorstellungen.

1. Die beschränkte Vorstellung.

Vermöge ihrer leidenden Kraft ist oder erscheint jede Monade als Körper. Da nun die Kraft der Monade überhaupt in der Thätigkeit des Vorstellens, das Leiden aber in der beschränkten Thätigkeit besteht, so ist der Körper eine beschränkte Vorstellung, denn er ist das Product der leidenden Kraft oder des beschränkten Vorstellens. Jede Monade stellt vor, was sie ist, und da sie als ein individuelles Wesen die Schranke in sich schließt, so muß jede Monade ein beschränktes Wesen vorstellen, d. h. ein solches, außer welchem noch andere Wesen da sind. Außer einander sein heißt räumlich sein, im Raum sein oder den Raum erfüllen heißt körperlich sein: mithin muß jede Monade einen Körper oder einen Theil der Körperwelt vorstellen. Jeder Körper ist in fortwährender Thätigkeit, Bewegung, Veränderung, welche letztere in einer Folge von Zuständen besteht, die nach einander sind. Nacheinander sein heißt zeitlich sein. Jede Monade muß demnach ein Dasein in Raum und Zeit, d. h. einen Körper im Verkehr mit anderen Körpern vorstellen oder einen Theil der bewegten Körperwelt, in der alles nach mechanischen Gesetzen geschieht.

[1] Ainsi l'on attribue l'action à la monade en tant qu'elle a des perceptions distinctes et la passion en tant qu'elle a de confuses. Monad. Nr. 49. Op. phil. p. 709.

Wenn der Mikrokosmus Vorstellung ist, so ist der unklare Mikrokosmus beschränkte Weltvorstellung, d. h. die Vorstellung einer äußeren Welt, eines Inbegriffs äußerer, sich wechselseitig ausschließender, also räumlicher oder körperlicher Dinge. So gewiß ich beschränkt bin, muß ich ein beschränktes, ausschließendes Wesen, d. h. eine Außenwelt, einen Complex ausgedehnter, materieller Dinge und unter diesen selbst ein materielles Ding, einen Körper unter Körpern vorstellen und als solcher vorgestellt werden. Auch die bewußte Monade, weil sie zugleich eine beschränkte ist, muß sich selbst (sibi) sich (se) als Körper vorstellen und anderen bewußten Monaden als solcher erscheinen.

2. Der Körper als nothwendige Vorstellung.

Wenn daher Leibniz den Körper als eine Erscheinung der Monade, als deren Vorstellung oder Phänomenon betrachtet, so muß man nicht meinen, daß dadurch die Natur des Körpers, die Solidität der Materie aufgehoben und in eine pure Vorstellung, in ein bloßes Bild verwandelt oder an die Stelle des natürlichen Körpers leerer Schein gesetzt werden soll, sondern es will die Erscheinung des Körpers nur erklärt und der letzte mögliche Zwiespalt zwischen Körper und Seele aufgehoben werden. Der Körper ist keine beliebige, sondern eine nothwendige, in dem Wesen jeder Monade begründete Vorstellung, ein «phaenomenon bene fundatum». Wie diese Grundlage stets unveräußerlich ist, so auch die Erscheinung und Vorstellung der Körper. So wenig ich meine Individualität und mit ihr meine Schranke jemals ausziehen kann, so wenig kann ich jemals die Vorstellung einer materiellen Welt verlieren, so wenig kann jemals ein Zeitpunkt kommen, wo die Körper aufhören, für mich Körper zu sein, und wenn ich sie auch anders erkläre, so bleibt ihre Erscheinung für mich stets dieselbe. Man muß sich durch den Ausdruck, daß die Materie eine „verworrene oder confuse Vorstellung" sei, nicht irre führen lassen; vielleicht ist diese Bezeichnung für andere nicht ebenso glücklich gewählt, als von Leibniz selbst tiefsinnig verstanden. Denn der Zustand der Verworrenheit erscheint wie eine Verfassung, die nicht sein soll, die man besser sobald als möglich aufhebt; es scheint, als ob wir aus diesem verworrenen Traume nur zu erwachen brauchen, um die Körperwelt und deren Vorstellung los zu werden. Es ist aber keine Klarheit des Verstandes und keine philosophische Monadenlehre im Stande, die Individuen in reine Geister zu verwandeln und damit die Vorstellung des Körpers

und des materiellen Universums zu vertreiben: dies hieße die Philosophie an die Stelle der Welt, die Naturerklärung an die Stelle der Natur selbst setzen. Die confuse Vorstellung ist in jedem Dinge ein vollkommen naturgerechter und darum unveräußerlicher Zustand. Es verhält sich mit dem leibnizischen Begriffe des Körpers ganz so, wie mit der kopernikanischen Lehre der Erdbewegung oder mit der cartesianischen Theorie der sinnlichen Qualitäten. Descartes sagt: der Körper ist seiner Natur nach nur ausgedehnt, und alle sinnlichen Qualitäten, die wir ihm zuschreiben, wie die des Geschmacks, der Farbe u. s. w., sind lediglich unsere Sinnesempfindungen, aber nicht seine Eigenschaften. Trotz dieser Belehrung, so richtig sie ist, hören wir nicht auf, von dem Körper zu reden, als ob ihm jene Eigenschaften wirklich inwohnten; wir finden den Wein süß oder sauer, obwohl wir wissen, daß Süßigkeit und Säure nur Beschaffenheiten unseres Geschmacks sind. Kopernikus beweist, daß die Erde sich um die Sonne bewegt, und daß in der Sonnenbewegung, die wir sehen, unsere eigene Bewegung erscheint, die wir nicht sehen. Darum hören wir nicht auf, die Sonnenbewegung zu sehen und von dem Aufgang und Untergang der Sonne zu reden, als ob diese Bewegungen wirklich in der Natur stattfänden, während doch unserem Verstande das Gegentheil einleuchtet. Wie das kopernikanische System nicht im Stande ist, uns die Anschauung der Sonnenbewegung zu nehmen, wie hier der Verstand zwar unsere sinnliche Vorstellung erklären, aber niemals zerstören kann: ebensowenig kann und will die leibnizische Monadenlehre uns die Anschauung der materiellen Welt entreißen, indem sie uns zeigt, auf welchen natürlichen und gemeinsamen Gesichtspunkt sich dieselbe gründet.[1]

Es ist nicht bloß unsere beschränkte Vorstellung, der die Dinge außer uns als Körper erscheinen, sondern es ist zugleich deren eigene beschränkte Vorstellung, welche die Dinge zu Körpern macht oder als solche erscheinen läßt. Wir stellen mit Bewußtsein oder mit Reflexion vor, was die Dinge ohne Bewußtsein und ohne Reflexion vorstellen; wir wissen, daß die Dinge und wir selbst als Körper erscheinen, die Dinge wissen von dieser Erscheinung nichts, so sehr sie dieselbe bewirken. Die Körper sind daher nicht bloß unsere Anschauungen oder solche

[1] Élaircissement I. du nouveau système de la nature, p. 132. Hier erklärt Leibniz, daß sein System mit demselben Rechte von Körpern und körperlicher Wirksamkeit rede, als ein Kopernikaner vom Aufgang der Sonne, ein Platoniker von der Realität der Materie, ein Cartesianer von den sinnlichen Qualitäten.

Phänomene, die lediglich aus der Beschaffenheit unseres Erkenntnißvermögens erklärt werden müssen, sondern sie sind in Wahrheit Naturerscheinungen, die aus den Kräften der Dinge selbst folgen.[1] Die gesammte Körperwelt ist die Erscheinung der gesammten Monadenwelt (phénomènes résultants de ces substances). So sagt Leibniz in seinem ersten Briefe an Bourguet: „Sie urtheilen sehr richtig, daß meine Monaden nicht materielle Atome, sondern einfache Substanzen von ursprünglicher Kraft sind (ich setze hinzu, der Vorstellung und des Strebens): Kräfte, deren Aeußerungen oder Phänomene die Körper ausmachen".[2]

Es giebt daher innerhalb der Natur nur Monaden und was mit Nothwendigkeit aus den Kräften derselben hervorgeht. Wenn nun die Frage entsteht, ob außer den Monaden noch andere Wesen existiren können, ob zur Erklärung der Körperwelt noch andere Principien, wie etwa ein vinculum substantiale, angenommen werden dürfen, so muß streng genommen die leibnizische Philosophie diese Frage verneinen. In jenem Gespräch über die Grundsätze von Malebranche erklärt Philaret, der die Monadenlehre vertheidigt: „Man darf mit gutem Rechte Bedenken tragen, ob Gott außer den Monaden oder immateriellen Substanzen noch andere Wesen geschaffen hat, und ob die Körper überhaupt etwas anderes sind als Erscheinungen, die aus jenen Substanzen nothwendig folgen. Mein Freund, dessen Meinungen ich Ihnen dargethan habe, neigt sich entschieden nach der letzteren Seite, da er alles auf Monaden oder einfache Substanzen und deren Modificationen zurückführt mit den Erscheinungen, die daraus folgen, und deren Realität aus ihrem Zusammenhang einleuchtet, wodurch sie sich von den Träumen unterscheiden."[3]

3. Die verworrene und deutliche Vorstellung des Körpers.

Unter dem Gesichtspunkte der beschränkten Vorstellung, die allen Monaden, auch den bewußten inwohnt, erscheint die Welt als ein mater-

[1] Massa est phaenomenon reale. Ep. XII. ad Des Bosses, p. 457. —
[2] Vous jugez fort bien, que mes monades ne sont pas des atomes de matière, mais des substances simples, douées de force (j'ajoute de perception et d'appétit), dont le corps ne sont que des phénomènes. Lettre à Mr. Bourguet. Op. phil. p. 719. — [3] Examen des principes du P. Malebranche, p. 695. In einem Briefe an Des Bosses erklärt Leibniz die körperliche Masse, also die materielle Welt für eine Erscheinung, die aus den Monaden folgt: «massa seu phaenomenon ex monadibus resultans». Ep. XI. ad Patrem Des Bosses. Op. phil. p. 456.

ielles Universum und jede Monade als ein Körper. Hier herrscht das Gesetz der natürlichen Causalität, wonach die Dinge sich gegenseitig determiniren, äußerlich auf einander einwirken und im mechanischen Zusammenhange verknüpft sind. So erschien in der Lehre Spinozas die Welt auf dem höchsten Standpunkte der Intelligenz, die jedem einzelnen Wesen den Schein seiner Selbständigkeit nimmt und alle Dinge in Modificationen einer Substanz verwandelt. So erscheint in der Monadenlehre die Welt auf dem Standpunkte der beschränkten und unklaren Vorstellung, unter dem Gesichtspunkte der Imagination, der die Individuen in Modi verwandelt und als Körper oder Theile der Körperwelt vorstellt. Der Gegensatz dieser beiden Weltanschauungen tritt uns hier sehr eindringlich entgegen. Was Spinoza als die adäquate Idee der Dinge dargestellt hatte, das setzt Leibniz herab auf die Stufe der inadäquaten, beschränkten und unklaren Begriffe. Und so erscheint als ein noch unklarer und beschränkter Verstand allemal der Geist des niederen Systems auf dem Standpunkte des höheren.

In der Erscheinungswelt oder in dem materiellen Universum bildet jedes Individuum einen eigenthümlichen Körper, der dieses Wesen im Unterschiede von allen anderen vorstellt. Jeder Körper ist daher eine deutliche Vorstellung seines eigenen Wesens. Innerhalb der beschränkten Vorstellung, die das gesammte Universum als Körperwelt erscheinen läßt, wird von jedem Individuum der eigene Körper am deutlichsten vorgestellt, weniger deutlich die anderen, und um so undeutlicher, je weiter sie von ihm in der Ordnung der Welt abstehen. So ist jeder Körper zugleich eine verworrene und eine deutliche Vorstellung: er ist eine verworrene Vorstellung der Welt und eine deutliche Vorstellung des Individuums, er ist eine unklare Vorstellung der anderen Individuen und eine deutliche, ja unter allen Körpern die deutlichste Vorstellung der eigenen Individualität, der ihm eigenthümlichen Seele. So ist der thierische Körper eine deutliche Vorstellung der thierischen Seele, unter allen Körpern der Welt die deutlichste. Auf die (bewußte) Vorstellung des thierischen Körpers gründet sich die Zoologie, die Einsicht in das Wesen der Tierseele und in die Natur des thierischen Lebens. Und weil sich auf diese Weise jede Seele in ihrem Körper deutlich erkennbar macht, deutlicher wenigstens als in allen anderen, darum darf Leibniz behaupten, daß innerhalb des materiellen Universums jede Seele ihren Körper am deutlichsten vorstellt. „Obgleich jedes Individuum das ganze Universum vorstellt, so stellt es doch deutlicher den Körper vor,

der ihm angehört, und dessen Entelechie es ausmacht, und wie dieser Körper vermöge des Zusammenhangs aller Materie in der Körperwelt das ganze Universum ausdrückt, so stellt die Seele zugleich das Universum vor, indem sie ihren Körper vorstellt." Die vorstellende Thätigkeit der Dinge bezeichnet Leibniz bald durch «représenter», bald durch «exprimer». Dieser Sprachgebrauch ist darum bemerkenswerth, weil er den Begriff der vorstellenden Kraft erleuchtet und den Unterschied kenntlich macht zwischen der bloßen und bewußten Vorstellung. Die bewußte Vorstellung ist nach innen gerichtet und bezieht sich auf das Subject zurück, von dem sie ausgeht; die bloße Vorstellung ist nach außen gerichtet und bezieht sich nicht auf ihr Subject zurück. Die Dinge sind nur die Accusative (Objecte) ihrer vorstellenden Thätigkeit, nicht deren Dative (Personen): sie stellen sich vor (se), nicht sibi. Die bewußte Vorstellung ist reflexive Thätigkeit, die bloße nur expressive. Was die bewußtlosen Dinge vorstellen, ist nicht Reflexion, subjective Vorstellung oder Begriff, sondern nur Expression, objective Vorstellung oder Form. Daher représenter = exprimer.[1]

Jeder Körper ist ein deutliches Individuum und ein unklarer Mikrokosmus: ein deutliches Individuum, weil er auf eine ausschließende und bestimmte Weise die Kraft ausdrückt, die ihn beseelt, ein unklarer Mikrokosmus, weil er die anderen Körper undeutlich und das gesammte Universum höchst unvollkommen vorstellt. Diese Sätze sind sehr einleuchtend und beweisen sich durch die einfachste Erfahrung der Wissenschaft. Jede Wissenschaft gründet sich auf eine deutliche Vorstellung ihres Objects, aber auf die deutliche Vorstellung dieses Objects kann sich niemals eine sichere Kenntniß anderer oder gar aller Objecte gründen. Wenn man den Körper der Pflanze genau erforscht, so wird aus der deutlichen (bewußten) Vorstellung dieses Dinges eine richtige Botanik hervorgehen. Etwa auch eine Zoologie, eine Anthropologie, eine Metaphysik? Und warum nicht? Weil der Pflanzenkörper nur die

---

[1] Ainsi qnoiqne chaque monade créée représente tout l'univers, elle représente plus distinctement le corps, qni lui est affecté particnlièrement et dont elle fait l'entéléchie: et comme ce corps exprime tout l'univers par la connexion de tonte la matière dans le plein, l'âme représente aussi tout l'univers en représentant ce corps, qui lui appartient d'une manière particulière. Monadol. Nr. 62. Op. phil. p. 710.

Pflanzenseele deutlich repräsentirt, nicht die Seele des Thiers, noch weniger die des Menschen, am wenigsten das Universum!

III. Die Unterschiede der Vorstellung.

1. Die Gradunterschiede. Die niederen und höheren Monaden.

Innerhalb der beschränkten Weltvorstellung, die allen Monaden gemein ist, behauptet jede ihren eigenthümlichen Charakter. Alle sind Individuen, Mikrokosmen, unklare Mikrokosmen, aber eben diese unklare, beschränkte Vorstellung der Welt ist in jeder eine andere. Und es ist klar, worin allein diese Eigenthümlichkeit bestehen kann. Wenn nämlich in allen Monaden dieselbe Kraft der Vorstellung, dasselbe Streben nach dem Ganzen und Höchsten unter gewissen einschränkenden Bedingungen existirt, so muß die Verschiedenheit der Dinge in dem Unterschiede ihrer Schranken, die Eigenthümlichkeit der einzelnen Individualität in dem Grade ihrer Kraft, in der Potenz ihres Strebens liegen. Die Verschiedenheit der Monaden ist daher eine graduelle: sie sind verschieden nicht durch die Natur ihres Wesens, denn alle Monaden sind Kräfte, nicht durch die Art dieser Kraft, denn alle sind vorstellende Kräfte, nicht durch den Inhalt ihrer Vorstellung, denn sie repräsentiren alle dasselbe Universum, sondern durch den Grad ihrer Kraft, durch die Schranke ihrer Vorstellung, durch die größere oder geringere Deutlichkeit, womit jede dieser Kräfte das Universum vorstellt. Indessen darf man nicht sagen, daß die Monaden etwa nur quantitativ verschieden seien, oder man braucht einen Maßstab, der auf diese Naturen nicht paßt. Sie sind nicht mathematische Größen, darum ist ihr Grad keine quantitative Bestimmung: dieser Grad ist eine Naturschranke oder eine eingeborene, ursprüngliche Qualität, die den Charakter jedes einzelnen Individuums ausdrückt. Was früher die eigenthümliche Natur der Monade genannt wurde, kraft deren jede von allen übrigen völlig verschieden ist, eben dasselbe Princip der Specification nennen wir jetzt den Grad der Vorstellung. Kein Wesen kann das Maß seiner Kraft, den Grad seiner Vorstellung übersteigen, aber wie es in der Natur der Kraft liegt, daß sie eine unendliche Gradation erlaubt, wie es im Begriffe der strebenden Kraft liegt, daß sie diese unendliche Steigerung fordert, so muß es eine zahllose Fülle von Kräften, eine unendliche Mannichfaltigkeit von Monaden geben, denn jeder Grad ist eine bestimmte Naturkraft, deren Spielraum sich bis zu dieser Grenze und nicht weiter erstreckt; jede Naturkraft ist ein bestimmtes Indivi=

duum, dessen Bildung so weit reicht als seine Anlage, und dessen Anlage in dem Grade seiner Kraft erschöpft ist.

Nun besteht überhaupt aller Gradunterschied in dem des Niederen und Höheren, und dieser Unterschied bezeichnet ein Stufenverhältniß. Die Gradation der Kraft beschreibt einen Stufengang von dem niedrigsten Grade zu dem höchsten, und wenn in dieser Stufenlinie jeder Punkt eine besondere Kraft, d. h. ein besonderes Individuum oder eine Monade ausmacht, so bildet die zahllose Fülle der Monaden eine zahllose Stufenreihe von Wesen. So erweist sich das höchste Gesetz der Monade zugleich als das höchste Gesetz des Universums. Und hier erklärt sich auf die einfachste Weise jene Uebereinstimmung zwischen dem Einzelnen und dem Ganzen, welche den Grundgedanken der leibnizischen Lehre ausmacht. Jede Monade war die Entwickelung eines Individuums, eine gesetzmäßige und stetige Reihenfolge von Handlungen. Das Universum ist eine Stufenreihe von Monaden, von der sich zeigen wird, daß sie nicht weniger gesetzmäßig und stetig fortschreitet. Nur mit dem Unterschiede, daß hier nicht, wie in der Entwickelung des Individuums, eine Stufe aus der anderen hervorgeht, sondern jede bildet ein besonderes, ursprüngliches, von den anderen unabhängiges Wesen, das durch seine Anlage bestimmt ist, gerade diesen Punkt im Universum, gerade dieses Glied in der Reihenfolge der Kräfte, gerade diese Stufe in der Ordnung der Dinge einzunehmen: gleichsam den **metaphysischen Ort**, den jede Monade von Ewigkeit her behauptet, und welchen Leibniz früher als den „Gesichtspunkt (point de vue)" bezeichnete, unter dem jede das Universum vorstellt. Jetzt ist dieser große Gedanke vollkommen klar. Die niedere Kraft strebt nothwendig nach der höheren, wie die Pflanze in dem Stufengange ihrer Bildung nach dem Thier, das Thier nach dem Menschen, der Mensch nach Gott strebt. Aber jedes Streben ist nothwendig von einer Vorstellung seines Zieles begleitet, wenn auch von einer dunklen und bewußtlosen. In der niederen Stufe muß die höhere, weil sie angestrebt wird, zugleich mitvorgestellt werden, in dieser wieder die höhere und so fort ins Unendliche. Mithin muß in jeder Stufe oder in jeder Monade eine Vorstellung von allen übrigen, also von dem gesammten Universum enthalten sein: in der niedrigsten die dunkelste und in der höchsten die hellste. Denn die Kraft erlaubt keine anderen Unterschiede als Grade, die vorstellende Kraft kennt keine anderen Grade als die Unterschiede der dunklen und hellen, der deutlichen und verworrenen Vorstellung. „Jede Substanz drückt

das gesammte Universum aus, aber die eine deutlicher als die andere, überhaupt jede in relativer Weise und nach ihrem eigenthümlichen Gesichtspunkte."[1]

Also die Grade der Vorstellung bestehen in der größeren und geringeren Deutlichkeit, womit jede Monade das Universum vorstellt, und da sich diese Vorstellung in keinem endlichen Wesen vollkommen aufklären und von ihren natürlichen Schranken befreien kann, so ist hier die größere Klarheit nur die geringere Unklarheit. So weit sich die Ordnung der Dinge erstreckt, müssen wir die Deutlichkeit der vorstellenden Kraft immer in eingeschränktem Sinne verstehen: sie gilt nie für das gesammte Universum, sondern nur für einen Theil desselben. Wenn ich aber von einem Ganzen nur den einen Theil deutlich, den anderen undeutlich vorstelle, so ist das Ganze selbst, das ja den Inbegriff aller seiner Theile ausmacht, auf eine verworrene Weise vorgestellt.

Die größere Deutlichkeit beweist den höheren Grad der Vorstellungskraft, also die höhere Stufe der Individualität oder das (relativ) vollkommenere Wesen; die geringere Deutlichkeit dagegen beweist den niederen Grad der Kraft, die niedere Stufe der Natur, das (relativ) unvollkommenere Wesen. Vollkommenheit und Unvollkommenheit gelten hier vergleichungsweise: sie sind Prädicate, welche der Monade zukommen in ihrem Verhältniß zum Ganzen. An sich betrachtet, ist jede Monade in ihrer Naturschranke befangen, sie kann weder mehr noch weniger sein, als sie von Natur ist, ihr Wesen besteht in einer ursprünglich bestimmten Individualität, welche die Monade sich selbst weder geben noch nehmen, sondern nur entwickeln kann: sie ist um so vollkommener, je mehr sie ihre Naturanlage erfüllt. Aber mit dem Ganzen verglichen, ist freilich eine Monade beschränkter als die andere: die beschränkte ist niedriger als die weniger beschränkte, die niedere ist unvollkommener als die höhere. Sie bilden insgesammt jene unendliche Stufenreihe von Wesen, die von dem Unvollkommenen zu dem Vollkommenen fortschreitet. In Rücksicht des Individuums besteht daher das Universum in einer wachsenden Vollkommenheit, und wenn es nur Individuen gäbe, so könnte die Stufenreihe derselben nie vollendet, das Universum nie abgeschlossen sein, und das Ganze selbst wäre in einer

[1] Que chaque substance exprime l'univers tout entier, mais l'une plus distinctement que l'autre, surtout chacune à l'égard de certaines choses et selon son point de vue. Lettre à Mr. Arnauld. Op. phil. p. 107.

wachsenden Vollkommenheit begriffen. Aber gesetzt, daß ein höchstes Ziel feststeht, welches das Stufenreich der Dinge zugleich begründet und abschließt, so ist auch das Ganze in sich vollendet, und die zunehmende Vollkommenheit fällt nur in die einzelnen Wesen, während das Universum selbst in gleichmäßiger Vollkommenheit besteht. So muß die Frage nach der Vollkommenheit des Ganzen gefaßt werden, welche Leibniz in seinen Briefen an Bourguet aufgeworfen hat, ohne sie aufzulösen, und welche Lessing in jener uns bekannten Abhandlung über Leibniz so entscheiden will, daß die Dinge in der Welt eine Stufenreihe wachsender, die Welt selbst ein System gleichmäßiger Vollkommenheit bildet. Wir lassen hier diese Frage offen, da wir sie jetzt noch nicht ganz zu beantworten im Stande sind, denn vorderhand kennen wir nur Monaden, und von deren Stufenreihe müssen wir urtheilen, wie Lessing geurtheilt hat. Die Vollkommenheit der einzelnen Wesen wächst von Stufe zu Stufe, und wie es keine Grenzen und keinen Grad giebt, der nicht überschritten werden könnte, so giebt es auch kein Individuum, das nicht noch eine höhere Stufe der Individualität zuließe. Denn in keiner Monade, so lange die letzte Schranke und mit dieser die Monade selbst nicht weggeräumt ist, kann die Vorstellung des Universums so klar und deutlich sein, daß sie nicht noch klarer und deutlicher sein könnte.[1]

Eine Monade ist um so vollkommener, je deutlicher sie das Universum vorstellt, oder je größer der Theil des Universums ist, den sie deutlich vorstellt. Oder was dasselbe heißt: ein Wesen ist um so vollkommener, je deutlicher das Ganze darin vorgestellt, je mehr von dem Ganzen aus ihm erkannt wird. Mit anderen Worten: je mehr in einem Wesen vorgestellt wird, je reicher und gehaltvoller die Erkenntniß ist, die wir aus der deutlichen Vorstellung desselben schöpfen, um so vollkommener ist das Wesen selbst. In dem Menschen läßt sich mehr von der Welt erkennen als im Thier: darum stellt das menschliche Individuum die Welt deutlicher vor als das thierische, also ist es vollkommener als dieses.

Die Welt ist der Inbegriff aller Monaden, ein Theil der Welt ist mithin der Inbegriff gewisser Monaden: jene begreift die Allheit, diese nur eine Mehrheit von Monaden in sich. Ist nun dieser Theil um so größer, je mehr Monaden er in sich faßt, so ist die Monade um so vollkommener, je mehr der anderen Monaden sie deutlich vorstellt. Das

[1] Lettre IV. à Mr. Bourguet. Op. phil. p. 733. Vgl. Lessings sämmtliche Werke. Bd. IX. Leibniz von den ewigen Strafen. V—VII. S. 163—166.

niedere Individuum kann das höhere nur dunkel und unklar vorstellen, um so unklarer, je höher das vorgestellte Individuum ist; dagegen das höhere Individuum kann allemal das niedere deutlich und klar vorstellen, um so klarer, je höher das vorstellende Individuum ist. Das Thier hat vom Menschen eine dunkle, der Mensch vom Thier eine deutliche Vorstellung: aus dem Thier kann niemals ein Anthropolog werden, wohl aber aus dem Menschen ein Zoolog, wobei wir natürlich voraussetzen, daß die deutliche Vorstellung zugleich eine bewußte ist, damit überhaupt Wissenschaft daraus hervorgehen könne, denn das Thier, obwohl es die Pflanze deutlicher vorstellt, als umgekehrt die Pflanze das Thier, kann doch niemals ein Botaniker werden, weil seine Vorstellung, auch die deutlichste, bewußtlos ist und darum unwissend bleibt. Demnach gelten folgende Sätze: alle höheren Wesen sind in den niederen unklar, alle niederen Wesen in den höheren klar vorgestellt; aus dem Vollkommenen kann das Unvollkommene deutlich, aus dem Unvollkommenen das Vollkommene nur undeutlich erkannt werden; das Unvollkommene ist die undeutliche Vorstellung des Vollkommenen, dieses die deutliche des Unvollkommenen.

Die deutliche Vorstellung ist die Aufklärung und darum die Erklärung der undeutlichen: das Vollkommene ist also die Erklärung des Unvollkommenen, es ist dessen Ursache, nicht in dem realen Sinne, daß sie es bewirkt, sondern in dem idealen, daß sie es erklärt, und so begreift sich das Verhältniß zwischen dem Unvollkommenen und Vollkommenen oder zwischen den Monaden überhaupt nicht als ein physischer, sondern als ein idealer Einfluß, worin die höhere Kraft stets die niedere vorstellt, erklärt, in diesem Sinne begründet, aber nicht aus sich erzeugt und äußerlich auf dieselbe einwirkt. „Darin liegt die größere Vollkommenheit eines Dinges, daß sich in ihm der apriorische Grund dessen entdeckt, was in dem anderen Dinge geschieht, und in diesem Sinne redet man von einer Causalität zwischen beiden, wonach das erste auf das andere einwirkt. Allein unter den einfachen Substanzen giebt es nur einen idealen Einfluß der einen Monade auf die andere.“[1]

[1] Et une créature est plus parfaite qu'une autre en ce, qu'on trouve en elle ce qui sert à rendre raison a priori de ce qui se passe dans l'autre, et c'est par là, qu'on dit, qu'elle agit sur l'autre. Mais dans les substances simples ce n'est qu'une influence idéale d'une monade sur l'autre. Monadologie. Nr. 50—51. Op. phil. p. 709.

2. Die niederen und höheren Organismen. Die Centralmonaden.

Sind nun alle Monaden von Natur beseelte Körper oder organische Substanzen, so müssen sich die Organismen wie die Monaden unterscheiden: es muß also niedere und höhere Organismen geben, jene sind die unvollkommenen, diese die vollkommenen Monaden. Wie in den vollkommenen Monaden die unvollkommenen deutlich vorgestellt, gleichsam als Momente enthalten sind, so die niederen Organismen in den höheren: so ist das vegetative Leben in dem thierischen, dieses in dem menschlichen deutlich vorgestellt und als eine niedere Lebensstufe enthalten, aber nicht umgekehrt das menschliche Leben in dem thierischen oder dieses in dem der Pflanze. Eine Monade ist um so vollkommener, je mehr der anderen Monaden sie deutlich vorstellt. Nun ist die deutlichste Vorstellung der beschränkten Monade ihr Körper: also je mehr Monaden sie in ihrer deutlichsten Vorstellung, d. h. in ihrem Körper vereinigt, je reicher und mannichfaltiger die Bildung dieses Körpers ist, um so entwickelter ist die (vorstellende) Kraft der Monade, ausgebreiteter deren Spielraum, vollkommener die Monade selbst, höher der Organismus. Der höhere Organismus ist mithin keine einfache Monade, die nur die deutliche Vorstellung eines Körpers und die undeutliche aller anderen wäre, sondern er ist ein Reich von Monaden, und in diesem Reiche werden eine Menge Monaden von einer einzigen mit voller Deutlichkeit vorgestellt: es geschieht in ihnen nichts, das nicht in der deutlichen Vorstellung jener einen Monade vollkommen enthalten, erklärt, begründet wäre, und so verhält sich die eine Monade zu den anderen, wie das Vorstellende zum Vorgestellten, wie die Ursache zur Wirkung, wie die thätige Kraft zur leidenden, oder wie die Seele zum Körper.

Das Niedere ist dem Höheren stets untergeordnet. Wenn sich nun die Monaden zu einander verhalten, wie das Niedere zum Höheren, so findet unter ihnen ein Verhältniß der Unterordnung statt, das bei der unendlichen Verschiedenheit oder Stufenreihe der Monaden als entferntere, nähere, nächste Unterordnung oder als weitere, nähere, nächste Verwandtschaft erscheinen muß. Die nächsten Verwandten einer Monade sind diejenigen, die sie auf das deutlichste, d. h. als ihren Körper vorstellt, in denen sie von Natur vollkommen einheimisch ist, die ihr von Natur auf die allernächste Weise zugehören, wie eine Familie ihrem Oberhaupte. In dieser nächsten Verwandtschaft erscheint die herrschende Monade als die Seele, die untergeordneten als deren

Körper, und das Ganze, diese eng verbundene Familie von Monaden, erscheint darum als ein beseelter Körper oder als ein Organismus höherer Ordnung. Dieser Organismus erscheint, als ob er nur eine Monade ausmachte, während er in Wahrheit in vielen Monaden besteht, die nach dem Gange der Natur in nächster Ordnung verknüpft sind. In Wahrheit sind die untergeordneten Monaden nicht bloß Körper, und die herrschenden nicht bloß Seele, sondern beide sind Monaden, Individuen, beseelte Körper, aber ihre nächste Verwandtschaft und Zusammengehörigkeit macht, daß die herrschende Monade als die Seele und die ihr zugehörenden als der Körper jenes Ganzen erscheinen. Nächste Verwandtschaft ist nicht unmittelbare Einheit, jene besteht zwischen vielen Individuen, während diese nur ein Individuum, eine einfache Monade bildet. Jede Monade ist als solche ein beseelter Körper: hier bilden Seele und Körper ein Individuum, sie sind die beiden ursprünglichen Kräfte, die das Dasein jeder Monade ausmachen, jene ist die höhere, diese die niedere Kraft, oder der Körper ist in der einfachen Monade nicht bloß auf die nächste, sondern auf unmittelbare Weise zur Seele gehörig. Das Verhältniß von Seele und Körper, wie es in der Monade als solcher besteht, ist unmittelbare Einheit.[1] Das Verhältniß von Seele und Körper, wie es zwischen Monaden besteht zufolge ihrer naturgemäßen Stufenordnung, ist nächste Verwandtschaft. Diese letzte Beziehung ist der ersten ähnlich, aber nicht gleich; das Gemeinsame in beiden Verhältnissen ist die Unterordnung, nur daß diese Unterordnung in der unmittelbaren Einheit zwischen Factoren eines Individuums, in der nächsten Verwandtschaft zwischen verschiedenen Individuen stattfindet. Streng genommen müssen wir uns daher so ausdrücken: in dem Gebiete nächster Verwandtschaft verhält sich die eine Monade zu den anderen ähnlich, wie in jeder Monade die Seele zum Körper, ähnlich darum, weil jener einen Monade die anderen untergeordnet sind und zwar in nächster Verbindung. Man könnte den Unterschied zwischen der Einheit und einer solchen zusammengehörigen Verbindung auch so bezeichnen, daß dort der Körper die eingeborene Kraft, hier dagegen das angeborene Reich der Seele ausmacht.

Der höhere Organismus ist nicht, sondern erscheint als ein (zusammengesetztes) Individuum, er ist eine Gesellschaft oder Verbindung von Individuen, die von einem einmüthigen Zwecke beherrscht, zusammen in einer und derselben Monade deutlich vorgestellt und so zu

[1] S. oben Cap. IV. dieses Buchs. S. 373 flgd.

einem lebendigen und einmüthigen Ganzen verbunden werden. Diejenige Monade, welche die anderen beherrscht, indem sie dieselben deutlich vorstellt, ist die Seele in diesem Körper, gleichsam das Centrum in diesem Kreise, die Sonne in diesem Planetensystem, die Königin in diesem Reiche. Jede höhere Monade muß eine Centralmonade sein, denn sie muß andere Monaden unter sich haben; von diesen müssen ihr einige in nächstem Grade zugehören, diese nächst untergeordneten muß sie auf das deutlichste vorstellen, diese deutlichste Vorstellung muß als Körper erscheinen, den sie beherrscht, d. h. als ihr Körper, dessen Seele sie ausmacht, und als die Seele dieses Körpers bildet die Monade die Erscheinung eines höheren (mannichfaltig zusammengesetzten) Organismus, wie ihn die Natur in ihren höchsten Bildungen vor allem in dem animalischen Leben darstellt. „Jede einfache Substanz oder Monade, die das Centrum einer zusammengesetzten Substanz (z. B. eines Thieres) und deren einheitliches Princip (unicité) ausmacht, ist von einem Aggregat unendlich vieler anderer Monaden umgeben, die den eigenthümlichen Körper jener Centralmonade bilden, und durch diesen Körper stellt sie, wie in einem Mittelpunkte, die Dinge vor, die sich außer ihr befinden.“[1]

3. Die unorganischen und organischen Körper.

Die beschränkte Vorstellung verwandelt die Monaden in Körper. Unter diesem Gesichtspunkte betrachtet, muß die Welt als ein materielles Universum, müssen die Monaden als zusammengesetzte Substanzen oder Aggregate erscheinen. Wenn nun in einem solchen Aggregate die Centralmonade fehlt, welche die Theile desselben (nämlich die anderen Monaden) beherrscht, ordnet und gliedert, so erscheint die zusammengesetzte Substanz als ein bloßer Haufe oder als ein Sammelwesen (troupeau), dem das Princip der wirklichen Einheit mangelt. Ein solches Aggregat erscheint als seelenlose Masse oder als ein unorganischer Körper. Der unorganische Körper macht eine zufällige Einheit (unum per accidens), während der organische Körper eine nothwendige, wirkliche Einheit bildet (unum per se).[2] Alle Monaden müssen als Aggregate oder als Körper vorgestellt werden: als unorganische, wenn sie von keinem Centrum beherrscht sind und also eine bloße Collection vorstellen, als organische dagegen, wenn sie von einem Centrum beherrscht und in strenger Gliederung nach dem Gesetze der Stufenfolge geordnet sind.

[1] Principes de la nature et de la gr. Nr. 3. p. 714. — [2] Ep. XXV. ad Patrem Des Bosses, p. 713.

Es ist kein Widerspruch, daß uns die Dinge als Körper oder zusammengesetzte Substanzen erscheinen, während sie von Natur Monaden oder immaterielle Substanzen sind. Es ist ebenso wenig ein Widerspruch, daß uns die Dinge unter gewissen Bedingungen als unorganische Substanzen oder als bloße Aggregate erscheinen, obwohl von Natur alle Dinge organische Kräfte sind. „Die Natur", schreibt Leibniz an Wagner, „ist überall organisch und zweckmäßig geordnet, es giebt in ihr nichts Formloses, wenn sie auch bisweilen unseren Sinnen nur als rohe Masse erscheint."[1]

Damit organische Kräfte sich als organische Körper oder als lebendige Individuen offenbaren, muß unter ihnen eine gewisse Ordnung, ein gewisses System stattfinden, das von dem Gange der Natur und von der Stufenreihe der Wesen abhängt, also nicht unter allen beliebigen Dingen stattfinden noch weniger überall von uns entdeckt werden kann. Wo dieses System, diese Stufenordnung vieler Monaden, die von einer beherrscht werden, wo diese nächste Verwandtschaft nicht wirklich stattfindet, da erscheint uns nothwendig ein unorganischer Körper. In dem lebendigen Körper der höheren Art bilden die Monaden gleichsam ein Staatswesen, ein Volk, eine gegliederte Gesellschaft, in dem unorganischen Körper dagegen einen Haufen, eine Masse ohne ordnende und beherrschende Einheit. Und nichts hindert, daß in dieser unorganischen Masse organische Kräfte überall existiren, auch wenn sie unserer beschränkten, verworrenen Anschauung nicht einleuchten. So wenig die Erscheinung der Körperwelt überhaupt mit der immateriellen Natur der Monaden im Sinne der leibnizischen Philosophie streitet, ebenso wenig widerspricht die Erscheinung unorganischer Körper der lebendigen oder organischen Natur jeder Monade. Aus dem Wesen der Dinge folgt, daß die Monaden Körper, unorganische und organische verschiedener Ordnungen vorstellen oder als solche erscheinen; aus unserer beschränkten (sinnlichen) Vorstellung folgt, daß wir die Monaden als Körper anschauen; und aus diesen beiden Gründen folgt, daß die Körper nicht leere Scheinbilder sind, sondern «phaenomena bene fundata», oder die Körperwelt die wohlbegründete Erscheinung der Monadenwelt.

[1] Natura ubique organica est et a sapientissimo autore ad certos fines ordinata, nihilque in natura incultum censeri debet, etsi interdum non nisi rudis massa nostris sensibus appareat. Ep. ad Wagnerum de vi act. corp. Nr. IV. Op. phil. p. 466.

Achtes Capitel.

Das Stufenreich der Dinge oder die Weltharmonie.

I. Die Hauptstufen der vorstellenden Kräfte.

1. Leben, Seele, Geist.

Die Welt oder der Inbegriff aller Monaden bildet ein Stufenreich gestaltender Kräfte (Entelechien), dieses Stufenreich erscheint in einer Körperwelt, die von den unorganischen Formen zu den organischen, von den niederen Organismen zu den höheren fortschreitet, und dieser Fortschritt selbst besteht darin, daß die Kräfte der Dinge von Stufe zu Stufe wachsen, daß sich die Weltvorstellung oder der Mikrokosmus immer mehr und mehr aufklärt, daß sich die klare Vorstellung immer reicher und gehaltvoller ausbildet. Was daher die Anschauung des Makrokosmus (der Welt im Großen) betrifft, so bestätigt sich hier die früher erklärte Uebereinstimmung zwischen Leibniz und Aristoteles. Denn auch dem letzteren erscheint die Welt als ein Stufenreich von Entelechien, die von einem absoluten Zwecke bewegt werden, den sie selbst mit immer höheren Kräften anstreben. Indessen bei Aristoteles sind die Dinge verknüpft durch die Kette des Naturzusammenhanges, eine Entelechie folgt aus der anderen, die niedere bildet die natürliche Grundlage oder Materie, woraus sich die nächst höhere entwickelt, und die natürliche Grundlage aller ist der dynamisch bestimmte Stoff, woraus die Stufenreihe der Dinge hervorgeht. Dagegen die leibnizische Philosophie verneint mit dem physischen Zusammenhange zwischen den Monaden auch die Möglichkeit eines solchen Hervorgehens, kein Wesen folgt aus dem andren, nicht das höhere aus dem niedren, sondern alle bestehen zugleich in dem Ursprunge der Welt, jedes in seiner eigenthümlichen Individualität, dem unveräußerlichen Gesichtspunkte, unter dem es das Universum vorstellt, auf der bestimmten Stufe, die es in der Ordnung des Ganzen einnimmt.

Die ganze Welt erscheint im Lichte der leibnizischen Lehre als ein System der Aufklärung, denn sie bildet ein Stufenreich von Wesen, worin die vorstellenden Kräfte immer heller, die Dinge selbst immer aufgeklärter werden. Darum ist die Aufklärung des Menschen die einfache und natürliche Aufgabe, die aus einer solchen Anschauung der Welt für die Philosophie selbst folgt; diese muß ihrem Zeitalter das-

selbe sein wollen, was nach ihren höchsten Begriffen die Natur überall ist: wenn die Natur die menschliche Vorstellung bis zum Bewußtsein aufklärt, so soll die Philosophie das menschliche Bewußtsein bis zur deutlichen Erkenntniß der Natur aufklären, sie soll den Naturzweck erfüllen, indem sie die Aufklärung der Natur fortsetzt und vollendet. Die Natur, so weit wir sie kennen, erreicht den relativ höchsten Grad ihrer Aufklärung im menschlichen Individuum, aus dessen bewußter Vorstellung Religion und Wissenschaft folgen. Die Philosophie soll den Menschen aufklären, indem sie Religion und Wissenschaft aufklärt oder, was dasselbe heißt, die Objecte beider, Gott und Welt, klar und deutlich erkennt.

In dem Stufengange der natürlichen Aufklärung wächst mit dem Grade der Kraft die Deutlichkeit der Vorstellung: die deutlichste Vorstellung ist die bewußte, die dunkelste die bloße Vorstellung, die ein körperliches Individuum oder einen einfachen Organismus ausdrückt und mit diesem Ausdrucke der Form so ganz zusammenfällt, daß sie weder anderes noch weniger sich selbst davon unterscheidet. In der Mitte zwischen dem deutlichen Bewußtsein und dem bewußtlosen Ausdruck steht die Empfindung, die einen höheren (zusammengesetzten) Organismus vorstellt und dessen Eindrücke oder Vorstellungen, die einen von den anderen, zu unterscheiden vermag, ohne sich selbst davon zu unterscheiden. Im weiteren Verstande sind alle Monaden Seelen. Um nun den Unterschied zwischen den Hauptclassen der Dinge, nämlich den einfachen, empfindenden und bewußten Seelen zu bezeichnen, so mögen mit Leibniz die ersten schlechtweg Monaden oder Entelechien, die anderen Seelen im engeren Sinne, die letzten Geister genannt werden. Jede Monade ist **Leben**, denn sie ist selbstthätige Kraft; das thierische Individuum ist **Seele**, denn es empfindet seine Vorstellungen; das menschliche ist **Geist**, denn es ist bewußte Vorstellung. „Wenn wir", sagt die Monadologie, „alles, was Vorstellung und Streben hat, Seele nennen wollen, so können alle einfachen Substanzen oder Monaden Seelen heißen; da aber die Empfindung mehr ist als die einfache Vorstellung, so meine ich, sollte der allgemeine Name Monaden oder Entelechien für die einfachen Substanzen hinreichen, und nur diejenigen sollten Seelen genannt werden, deren Vorstellung deutlicher und vom Gedächtniß begleitet ist."[1] „Jede Monade mit einem eigenthümlichen

[1] Monadologie. Nr. 19. 63. Op. phil. p. 706, 710.

Körper macht eine lebendige Substanz. So giebt es nicht nur überall Leben mit Gliedern oder Organen, sondern auch eine unendliche Stufenreihe in den Monaden, da die einen mehr oder weniger über die anderen herrschen. Wenn aber eine Monade so geschickte Organe hat, daß vermöge derselben die empfangenen Eindrücke, also auch deren Vorstellungen sich hervorheben und unterscheiden lassen (wie z. B. mittels der Glasfeuchtigkeit der Augen die Lichtstrahlen concentrirt werden und intensiver wirken), so kann sich hier die Vorstellung bis zur Empfindung (sentiment) steigern, d. h. bis zu einer von Gedächtniß begleiteten Vorstellung, wovon eine Art Echo lange Zeit zurückbleibt, um sich bei Gelegenheit wieder vernehmbar zu machen. Ein solches lebendiges Wesen heißt Thier und seine Monade Seele. Und wenn diese Seele sich bis zur Vernunft (raison) erhebt, so ist sie ein Wesen noch höherer Ordnung, und man rechnet sie unter die Geister."[1]

2. Dunkle, klare, deutliche Vorstellung.

Wir können diese Unterschiede der Monaden auf gewisse classische Grade der vorstellenden Kraft zurückführen. Wenn eine Kraft, was sie vorstellt, weder von sich noch von anderen unterscheiden kann, so ist sie vollkommen **dunkel** (idée obscure). Wenn sie das Vorgestellte von anderem, aber nicht von *sich* unterscheiden kann, so kann sie auch nicht die Factoren desselben oder die vielen Vorstellungen auseinander halten, die in jeder Wahrnehmung vereinigt sind: in diesem Fall ist sie zwar heller als die dunkle, aber nicht vollkommen deutlich: sie ist **klar** (idée claire), sofern sie eine Vorstellung von anderen unterscheidet, **unklar** dagegen, sofern sie in dem Vorgestellten selbst die vielen kleinen Vorstellungen nicht unterscheidet, die seine Factoren bilden. Eine solche Vorstellung, die zum Theil klar, zum Theil unklar ist,

---

[1] Princ. de la nat. et de la grâce. Nr. 4. p. 714—715. Stricte anima sumitur pro specie vitae nobiliore seu pro vita sensitiva, ubi non nuda est facultas percipiendi, sed et praeterea sentiendi, quando nempe perceptioni adjungitur attentio et memoria. Quemadmodum vicissim mens species animae nobilior, nempe mens est anima rationalis. Ut ergo mens est anima rationalis, ita anima est vita sensitiva et vita est principium perceptivum. Ep. ad Wagnerum de vi act. corp. Nr. III. p. 466 — Monas — est vel ratione praedita, mens vel sensu praedita, nempe anima, vel inferiore quodam gradu perceptionis et appetitus praedita, seu anima analoga, quae nudo monadis nomine contenta est, cum ejus varios gradus non cognoscamus. Ep. ad Bierlingium. Nr. III. Op. phil. p. 678.

heißt verworren (idée confuse). So sind in jedem Sinneseindruck, den wir empfinden, eine Menge Theile enthalten, die wir mitvorstellen, ohne sie zu empfinden, oder mitempfinden, ohne sie zu unterscheiden. Wir hören z. B. das Rauschen des Meeres, ein Eindruck, der nur entstehen kann, wenn sich unendlich viele Wellen bewegen; wir hören das Rauschen dieser zahllosen Wellen, wozu jede einzelne mitwirkt, aber diese Theile selbst werden uns nicht vernehmbar; darum ist unser Eindruck verworren, denn wir vermögen im rauschenden Meere nicht die rauschenden Wellen zu unterscheiden, wohl aber können wir das Rauschen des Meeres von dem des Orkans oder von einem anderen sinnlichen Eindruck unterscheiden: in dieser Rücksicht nennen wir die Vorstellung klar. Oder wir sehen grün, diese Vorstellung ist klar, weil wir die grüne Farbe von anderen Farben und anderen Eindrücken überhaupt genau unterscheiden; aber das Grün ist ein Gemisch von Blau und Gelb, diese beiden Farben sind in jener enthalten, sie werden also im Grünen mitvorgestellt, ohne daß wir sie empfinden, oder mitempfunden, ohne daß wir sie auseinander halten, daher ist der Eindruck verworren.[1] Wenn die vorstellende Kraft beides vereinigt, d. h. die Vorstellung sowohl von anderen Objecten, als in ihren eigenen Bestandtheilen genau unterscheidet, so ist sie deutlich (idée distincte). Die Empfindung ist nie deutlich, denn sie kann die Vorstellungen nicht bis in deren kleinste Theile durchdringen, weil sie den Unterschied zwischen Ding und Eindruck nicht einsieht. Wahrhaft deutlich können allein die bewußten Vorstellungen sein, weil nur das Bewußtsein fähig ist, genau zu unterscheiden. Indessen ist mit dem Bewußtsein selbst noch nicht die klare, geschweige denn die deutliche Vorstellung gegeben; das Bewußtsein hat die Kraft, seine Vorstellungen aufzuklären und zu verdeutlichen, aber es kann eben so sehr in unklaren und undeutlichen Vorstellungen befangen sein. So ist es möglich, daß man irgend etwas im allgemeinen weiß, ohne es im einzelnen genau zu kennen. Ein solches Wissen ist oberflächlich und ungründlich, und das Bewußtsein, welches nur die Oberfläche, aber nicht den Grund der Dinge einsieht, ist undeutlich oder verworren. Oder man kann eine Sache wissen, ohne daß

[1] Non omnem perceptionem esse sensionem, sed dari etiam perceptionem insensibilium. Ex. gr. non possem sentire viride, nisi perciperem caeruleum et flavum, ex quibus resultat. Interim caeruleum et flavum non sentio, nisi forte microscopium adhibeatur. Ep. ad Wagnerum de vi act. corp. Nr. III. Op. phil. p. 466.

man im Stande ist, dieselbe genau zu bestimmen und von anderen Vorstellungen zu unterscheiden; ein solches Bewußtsein, welches die Dinge gleichsam träumerisch und wie aus der Ferne vorstellt, ist unklar oder dunkel.[1]

3. Das dunkle Bewußtsein.

So reicht das niedere Naturleben mit seinen dunkeln und verworrenen Vorstellungen bis in die helle Region des menschlichen Geistes, denn es giebt im Geiste ein undeutliches und dunkles Bewußtsein. Hier macht Leibniz eine der größten und fruchtbarsten Entdeckungen seiner Philosophie. In der Thatsache des undeutlichen und dunkeln Bewußtseins entdeckt er das bedeutsame Mittelglied, welches das bewußte und bewußtlose Leben verknüpft und den Weg bezeichnet, der aus der Natur in den Geist und aus dem Geiste in die Natur führt. Wenn wir mit Descartes Natur und Geist so unterscheiden, daß dieser nur im Denken, jene nur in der Ausdehnung besteht, das Wesen des einen in lauteres Bewußtsein und deutliche Erkenntniß, das Wesen der anderen in todte Materie und todte Kräfte gesetzt wird, so erscheinen Geist und Natur in der größten Entfernung von einander, die einem unversöhnlichen Gegensatze gleichkommt. Wenn wir dagegen mit Leibniz diese beiden entgegengesetzten Substanzen näher untersuchen, gleichsam durch das Mikroskop der Metaphysik betrachten, so findet sich im Geiste ein dunkles Bewußtsein und in der Natur eine klare Vorstellung, denn in der thierischen Empfindung steigt die Natur bis zur klaren Vorstellung, und in dem dunkeln Bewußtsein sinkt der Geist bis zur unklaren. Zwischen Denken und Ausdehnung besteht die größte Entfernung, zwischen dem dunkeln Bewußtsein und der bewußtlosen Klarheit die kleinste. Indem Leibniz auf den höchsten Grad der Naturkraft und auf den niedrigsten der Geisteskraft achtet, so entdeckt er zwischen Geist und Natur die kleinste Entfernung oder die unendlich kleine Differenz, die einem continuirlichen Zusammenhange gleichkommt. Das Bewußtsein bricht nicht plötzlich hervor, wie der Blitz aus den Wolken, sondern es geht allmählich auf in stetigem Wachsthum, wie der Tag aus dem Morgen und die Dämmerung aus der Nacht hervorgeht. Die Ruhe,

[1] Nouveaux essais sur l'entendement humain. Liv. II. Chap. XXIX. Des idées claires et obscures, distinctes et confuses. Vgl. Meditationes de cognitione, veritate et ideis.

sagten wir früher, sei nach Leibniz eine unendlich kleine Bewegung oder das Element der Thätigkeit: so ist der bewußtlose Zustand das unendlich kleine Bewußtsein oder das Element des Geistes.[1]

Es giebt im Menschen bewußtlose und im Bewußtsein dunkle Vorstellungen: diese niederen Geisteszustände, die wir in uns selbst erfahren, sind gleichsam die Analoga niederer Naturen. Denn was im Menschen ein vorübergehender und unangemessener Zustand ist, das gilt auf den unteren Stufen der Natur als nothwendige und angemessene Verfassung. Darum vergleicht Leibniz den Naturzustand der niederen Monaden mit dem nächtlichen Geistesleben, worin wir etwas dunkel wissen, wie in den Zuständen der Verworrenheit und Betäubung (étourdissement), oder bewußtlos vorstellen, wie in der Ohnmacht (évanouissement) und im tiefen, traumlosen Schlafe. So redet er vergleichungsweise von schlafenden oder träumenden Monaden. „Denn", so heißt es in der Monadologie, „wir erfahren in uns selbst Zustände, wovon wir keine Erinnerung, keine deutliche Vorstellung behalten, wie wenn wir in Ohnmacht fallen oder vom tiefen, traumlosen Schlaf überwältigt sind. In diesem Zustande unterscheidet sich die Seele nicht merklich von einer einfachen Monade, aber weil dieser Zustand nicht beharrt und sich die Seele daraus befreit, darum ist sie ein Wesen höherer Ordnung." „Wenn es in unseren Vorstellungen gar nichts Deutliches, keine Reliefs so zu sagen gäbe, so wären wir fortwährend im Zustande der Betäubung. Und dies ist der Zustand der bloßen Monaden (monades toutes nues)."[2]

II. Das Gesetz der Analogie und der Continuität.

1. Die Mittelwesen.

Jene in der Ordnung der Dinge unterschiedenen Hauptstufen, Leben (bloße Monaden), Seele, Geist sind natürlich durch eine Reihe von Mittelgliedern verbunden, so daß von der einen zur anderen kein Sprung, sondern ein stetiger Uebergang stattfindet. Denken wir uns eine in Grade getheilte Scala, etwa eine Tonleiter, so liegt zwischen den Graden, welche die Scala bezeichnet, auch den nächsten, noch eine unendliche Reihe von Stufen, und es sind noch zahllose Töne möglich zwischen jenen, welche in unmittelbarer Nachbarschaft das musikalische Instrument darstellt. Sie sind möglich, und nur die Unvollkommenheit

[1] Siehe unten Cap. IX. — [2] Monadol. Nr. 20, 24. Op. phil. p. 706 flgd.

der künstlichen Maschine trägt die Schuld, daß sie nicht geäußert werden und hervortreten. Aber bei der Vollkommenheit der Natur ist jeder mögliche Grad der Kraft auch eine wirkliche Kraft, also ein wirkliches Wesen; in der Stufenreihe der Dinge vollbringt die Macht der Natur die unendlich kleinen Abstufungen, welche die menschliche Technik auf ihren künstlichen Instrumenten niemals erreichen kann. In einer solchen vollkommenen Eintheilung oder Gradation ist der nächst niedere Grad von dem nächst höheren um eine unendlich kleine Differenz unterschieden: es findet sich daher im strengen Sinne des Worts unter allen Graden oder unter allen Wesen der Natur ein stetiger Fortschritt oder ein continuirlicher Zusammenhang. Die Weltordnung bildet daher eine continuirliche Stufenreihe von Monaden. Wie das Gesetz der Analogie die Einförmigkeit der Natur ausdrückt, so bezeichnet das Gesetz der Continuität deren vollkommene Mannichfaltigkeit: vollkommen ist in der Natur die Analogie der Dinge, weil es kein Wesen giebt, das nicht in die Verwandtschaft aller gehörte und von dem Geiste des Ganzen erfüllt wäre; vollkommen ist die Continuität in der natürlichen Stufenreihe der Dinge, weil es keine Abstufungen giebt, die nicht durch Substanzen dargestellt und repräsentirt werden, weil sich zwischen den verschiedenen Stufen kein Abstand findet, welchen das Naturgesetz nicht durch Mittelwesen ausfüllt. Um das Princip der Continuität negativ zu erklären: es giebt in der Natur keine Sprünge oder nur scheinbare, die in Wahrheit, wie in einer Musik, wohlgefügte Uebergänge bilden.[1] Ein wirklicher Sprung wäre eine unvermittelte Differenz, eine Lücke in der Weltordnung oder ein metaphysisches Vacuum. Wie es aber zwischen den Körpern keinen leeren Raum giebt, so giebt es zwischen den Monaden keine leere Welt, welche die Natur gleichsam vergessen hätte mit Kräften und Formen zu bevölkern.

Was sich bei einer genauen Naturbetrachtung von dem scheinbar größten Unterschiede gezeigt, der in der Welt existirt, daß nämlich zwischen den bewußtlosen und bewußten Wesen, zwischen Natur und Geist kein Gegensatz, sondern eine unendlich kleine Differenz besteht:

---

[1] Nouveaux essais. Liv. IX. chap. XVI. — J'ai encore fait voir, qu'il s'y observe cette belle loi de la continuité, que j'ai peut-être mis le premier en avant. Theod. Part. III. Nr. 348. Op. phil. p. 605. — [2] Lettre IV. à Mr. Bourguet. Op phil. p. 732.

eben dasselbe gilt von den geringeren Unterschieden, welche scheinbare Gegensätze bilden, zwischen den leblosen und lebendigen Körpern, zwischen der empfindungslosen Pflanzen- und der empfindenden Thierseele. Aus der Ferne gesehen, erscheinen Unorganisches und Organisches, Pflanze und Thier, Thier und Mensch als Gegensätze; in der Nähe betrachtet, zeigen sie sich als benachbarte Stufen, die durch einen continuirlichen Fortschritt verknüpft sind. Es giebt in der Natur keine Sprünge: also müssen sich überall Mittelwesen finden, welche in stufenmäßiger Ordnung die Zwischenreiche bevölkern und gleichsam die metaphysischen Orte ausfüllen, die sonst leer blieben. Dieser Gesichtspunkt, der, gestützt auf das Gesetz der Continuität, die Mittelwesen in der Natur behauptet und aufsucht, eröffnet dem Naturforscher die fruchtbarsten Hypothesen und verspricht die wichtigsten Entdeckungen. In einem Briefe an Burguet erklärt sich Leibniz beiläufig über den Unterschied der Pflanzen und Thiere, und nachdem er aus der Form der Pflanze deren vorstellende Kraft dargethan, setzt er hinzu: „Swammerdam hat durch seine Untersuchungen gezeigt, daß sich die Insecten in Ansehung der Respirationsorgane den Pflanzen annähern, und daß es in der Natur eine Stufenordnung giebt, die von den Thieren zu den Pflanzen herabsteigt. Indessen finden sich vielleicht noch außerdem Mittelwesen zwischen beiden."[1] „Ich bin überzeugt", sagt Leibniz in einem anderen Briefe, „es muß solche Wesen geben, die Naturkunde wird sie vielleicht noch entdecken. Wir fangen das Beobachten erst seit gestern an. Die Natur verletzt das Gesetz der Continuität nie und nirgends. Sie macht keine Sprünge. Alle Ordnungen der natürlichen Wesen machen nur eine einzige Kette aus, worin die verschiedenen Klassen als so viele Gelenke so eng sich an einander schließen, daß es der sinnlichen Vorstellung unmöglich ist, den eigentlichen Punkt zu bestimmen, wo eine anfängt oder aufhört." Diese Mittelwesen zwischen Pflanze und Thier wurden später in den Polypen entdeckt, und man darf wohl behaupten, daß Leibniz in jenen a priori behaupteten Sätzen diese naturgeschichtliche Entdeckung vorhergesagt habe.[1]

2. Der Mensch als Mittelwesen. Die Genien.

Jede Monade ist ein solches Mittelwesen, das in der Weltordnung eine Zwischenstufe einnimmt, diesseits und jenseits welcher andere Monaden existiren, denn es giebt unter den Individuen kein

[1] Vgl. Ludwig Feuerbach. Sämmtl. Werke. Bd. V. S. 92 und 216.

höchstes, unter den Stufen der Dinge keine letzte. Mithin hat auch der Mensch in dieser Weltverfassung nur einen mittleren Rang unter den Geschöpfen. Nach jenem Gesetze der Continuität, welches kein Vacuum erlaubt, muß die Stufenreihe der Dinge durch den Menschen zu einer Ordnung höherer Wesen fortschreiten. Solche höhere Wesen, obwohl sie den menschlichen Horizont übersteigen, müssen dennoch behauptet werden, eben weil das Naturgesetz der Continuität sie verlangt. Dieses Gesetz fordert, daß jeder mögliche Grad der vorstellenden Kraft, jede denkbare Stufe der Individualität, jede Idee der Perfection in der That ausgedrückt und in Monaden oder wirklichen Naturen dargestellt werde. Sonst verfehlt die Natur ihre Vollkommenheit, und es entsteht jenes metaphysische Vacuum, welches der Ordnung der Dinge eben so sehr widerstreitet, wie ein leeren Raum dem Wesen der Körper. Setzen wir, daß es jenseits des Menschen keine höheren Wesen gebe, so sind nur zwei Fälle möglich: entweder der Mensch ist wirklich das höchste Wesen in der Ordnung der Dinge, so daß im Menschen die Natur ihre Kraft erschöpft und vollendet, oder er ist es nicht; es sind also höhere Wesen als der Mensch möglich, aber diese höheren Wesen fehlen. Die Stufenreihe der Dinge ist hier gewaltsam unterbrochen und gleichsam abgerissen, das Gesetz der Continuität ist aufgehoben, und wo zufolge dieses Gesetzes Monaden sein sollten, da ist eine Lücke in der Weltordnung, ein Fehler in der Natur, ein „défaut d'ordre". Nur dann wäre diese Lücke vermieden, wenn der Mensch in der That das höchste Wesen in der Natur wäre; nur dann ist die fortstrebende Naturkraft im Menschen nicht gehemmt und gleichsam gefesselt, wenn sich diese Kraft im Menschen wirklich vollendet und bis auf die Neige erschöpft. Kann sie vollendet sein, so lange sie beschränkt ist? Ist nicht der Mensch, auch der begabteste und größte, immer ein beschränktes Individuum, eben weil er ein Individuum ist? Den Menschen für das höchste der Wesen erklären, hieße verneinen, daß er beschränkt sei; aber mit der Schranke, wenn man sie aufhebt, wird zugleich das Princip der Individualität, also das Wesen der Monade selbst aufgehoben. Wenn der Mensch das höchste Wesen ist, so ist er keine Monade. Wenn die menschliche Kraft nicht alles vermag, nicht alles auf das klarste und deutlichste erkennt, so ist sie beschränkt, so ist der Mensch nicht das höchste Wesen, so giebt es nothwendig höhere Wesen, als er, und wenn diese fehlen, so ist ein Fehler im Universum, so ist das Gesetz der Continuität und damit die Ordnung der Dinge

verletzt. Darum also muß es höhere Wesen als der Mensch geben, weil sonst entweder die Natur der Monaden (Schranke des Individuums) oder die Ordnung der Natur (Gesetz der Continuität) zerstört wird. In seinen Betrachtungen über das Princip des Lebens sagt Leibniz: „Es ist auch vernunftgemäß, daß Wesen von vorstellender Kraft unter uns wie über uns sind, und daß unsere Seele, weit entfernt, die letzte von allen zu sein, sich vielmehr in einer Mitte befindet, von wo man herab- und hinaufsteigen kann, sonst wäre ein Fehler im Reiche der Dinge, was einige Philosophen ein vacuum formarum nennen."[1] Und ebenso würde eine Lücke in der Schöpfung stattfinden, wenn die materielle Natur dem Geiste entgegengesetzt und nicht vielmehr analog wäre. „Wer den Thieren Seele und den anderen Körpern Vorstellung und Leben überhaupt abspricht, der verkennt die göttliche Macht, indem er etwas Gott und der Natur Unangemessenes einführt, nämlich einen absoluten Mangel an Kräften, so zu sagen ein metaphysisches Vacuum, welches eben so ungereimt ist, als der leere Raum oder das physische Vacuum."[2]

Jene Wesen aber, welche jenseits des Menschen sein müssen, übersteigen mit der Gesichtsweite des menschlichen Geistes zugleich den der Philosophie. Um ihrer höheren Natur willen können sie von uns nur undeutlich vorgestellt werden, sie fallen daher nie in das Gebiet der deutlichen Erkenntniß. Nach dem Gesetze der Analogie darf man erklären, daß sie vollkommenere Individuen, feiner organisirte Wesen, höhere Geister, durchsichtigere Körper, mit einem Worte „Genien (genii)" sind, und es könnte sein, daß der menschliche Geist nach jener Metamorphose, die wir Tod nennen, ein solcher Genius wird und in immer höheren Verwandlungen zu immer höherer Vollkommenheit fortschreitet. Indessen endet hier mit dem klaren und deutlichen Begriff auch das Interesse und die Aufgabe des Philosophen, und es bleibe das Spiel einer speculativen Schwärmerei, an diesem Orte ihre Phantasie zu entfesseln und über den Zustand nach dem Tode Hypothesen zu spinnen, welche der Verstand der leibnizischen Philosophie weder gebraucht noch verbietet. So lange der Begriff der Individualität der höchste der Metaphysik ist, erklärt es sich aus der Richtung der Philosophie, daß jenseits des Menschen höhere Individuen gesetzt und

[1] Considérations sur le principe de vie. Op. phil. p. 431. — [2] Ep. ad Wagnerum de vi activa corporis. Nr. VI. p. 467.

geglaubt werden, Mittelwesen gleichsam zwischen uns und der Gottheit. Diese Vorstellung empfängt von Leibniz die deutsche Aufklärung und nimmt sie zum Lieblingsthema ihrer Gedanken über Tod und Unsterblichkeit. Wenn der Tod eine Verwandlung des Menschen ist, warum soll sich der Mensch nicht in das nächst höhere Wesen verwandeln und ein Genius werden, wie die Raupe ein Schmetterling?[1] Es gehörte zu den Liebhabereien des achtzehnten Jahrhunderts, die menschliche Unsterblichkeit nach solchen Analogien zu denken oder vielmehr zu dichten. Selbst Kant war in einer seiner ersten Schriften, der Naturgeschichte des Himmels, von dieser Betrachtungsweise eingenommen, die er später in seiner Recension über Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte mit kritischem Geiste verwarf.[2]

III. Das Gesetz der Harmonie.

1. Der Unterschied zwischen Einheit und Harmonie.

Nach dem Gesetze der Analogie herrscht unter den Dingen die größte Einförmigkeit, denn alle sind Kräfte, Monaden, vorstellende Wesen. Nach dem Gesetze der Continuität besteht in den Dingen die größte Mannichfaltigkeit, denn jedes einzelne ist ein besonderer Grad der Kraft, eine besondere Stufe des Mikrokosmus. Wir setzen voraus, was im Ursprunge der Welt gegeben ist: eine zahllose Fülle verschiedener Substanzen, deren jede eine eigenthümliche Individualität oder Monade ausmacht. Von diesen Monaden, den Elementen des Universums, erklärt das erste Gesetz, daß sie Analoga sein müssen, daß es in ihnen keine absolute Verschiedenheit giebt, die einem starren Gegensatze gleichkäme; daß sie mithin, da sie ein einziges Wesen, Modi einer Substanz nicht sind, nur Substanzen sein können, die sich dem Grade nach unterscheiden. Von diesen stufenförmig verschiedenen Wesen erklärt das zweite Gesetz, daß sie Glieder einer continuirlichen Reihe sein müssen, daß es in der Natur keine Sprünge oder keine leeren Zwischenreiche giebt, sondern von Stufe zu Stufe wohlvermittelte, stetige Uebergänge stattfinden. Die Analogie verbietet den Gegensatz in den Dingen und erlaubt nur graduelle Differenzen, die Continuität

[1] Idemque de geniis sentio, esse mentes corpore valde penetrante et ad operandum apto praeditas. Etsi autem principia mea sint generalissima nec minus in homine quam in brutis locum habeant, mirifice tamen prae brutis eminet homo et ad genios accedit. Ep. ad Wagnerum. Nr. IV—V. Op. phil. p. 466. — [2] Vgl. dieses Werk. Bd. IV. (4. Aufl.), Buch I. Cap. IX. Bd. V. (4. Aufl.), Buch I. Cap. XVII.

verbietet die großen Differenzen in der Reihenfolge der Dinge und macht, daß diese Stufenreihe in unendlich kleinen Differenzen, d. h. continuirlich fortschreitet. Ohne Analogie würde die Natur ihre Einförmigkeit verfehlen, und es gäbe dann keine naturgesetzliche Ordnung; ohne Continuität würde die Natur ihre Mannichfaltigkeit verfehlen, und es gäbe dann nur eine lückenhafte Ordnung, die so gut wäre wie gar keine.

So erreicht die Natur vermöge der Analogie die größtmögliche Einförmigkeit und vermöge der Continuität die größtmögliche Mannichfaltigkeit. Wo Einheit in der Mannichfaltigkeit ist, da herrscht Form und Ordnung. Wo sich mit der größtmöglichen Einheit die größtmöglichste Mannichfaltigkeit verbindet, da herrscht vollkommene Ordnung: eine zahllose Fülle von Wesen, die in ihren Kräften und Handlungen vollkommen übereinstimmen. Uebereinstimmung ist Harmonie. Das Weltgesetz der Harmonie ist darum der richtige Ausdruck der vollendeten Weltordnung und als solche der höchste Gedanke der leibnizischen Lehre. Harmonie ist nicht Einheit, sondern Uebereinstimmung. Uebereinstimmen können nur solche Wesen, deren jedes seine eigene Stimme, seine eigene Individualität hat; das Dasein selbständiger Individuen bildet daher die nothwendige Voraussetzung, unter welcher allein Harmonie in der Welt möglich ist. Darin ist das System der Harmonie wohl zu unterscheiden von dem der Identität, und in diesem Punkte unterscheidet sich Leibniz von den Identitätsphilosophen, die ihm vorangehen und nachfolgen. In einem Gedanken treffen beide Weltanschauungen zusammen: daß es in der Welt keinen Dualismus, keinen letzten Gegensatz giebt, daß vielmehr alle Dinge eine einmüthige Ordnung bilden oder in einem nothwendigen Zusammenhange verknüpft sein müssen. Gegen den Dualismus, welcher Art er auch sein möge, macht hier das System der Harmonie gemeinschaftliche Sache mit dem Princip der Identität, macht Leibniz gegen Descartes gemeinschaftliche Sache mit Spinoza. Aber die einmüthige Weltordnung selbst erscheint anders auf dem Standpunkte der Identität, anders auf dem der Harmonie. Dort ist sie in ihrem letzten Grunde ein und dasselbe Wesen, das alle Dinge als seine Modificationen in sich schließt: als die eine wirkende Substanz bei Spinoza, als der eine schaffende Genius bei Schelling, als der eine selbstbewußte Geist bei Hegel; hier besteht sie ursprünglich in lauter verschiedenen und selbständigen Wesen, die sich vermöge ihrer Individualität aus-

schließen und nach eingeborenen Gesetzen mit einander übereinstimmen. Die Identität der Dinge unterscheidet sich von der Harmonie, wie sich die Einheit von dem Verhältnisse unterscheidet. Eines sind die Dinge, wenn sie ein Wesen ausmachen und also für sich entweder keine oder nur eine relative Selbständigkeit haben; sie sind harmonisch, wenn jedes eine absolute Selbständigkeit behauptet, die es niemals veräußert, und kraft deren es mit allen anderen übereinstimmt.

Gegen die Einheit des Wesens setzt Leibniz das einstimmige Verhältniß der Wesen, und hierauf gründet sich der Gegensatz, welcher die Monadologie dem Pantheismus in jeder Gestalt bietet, wodurch sie aus der Religion die Mystik, aus der Philosophie den Begriff des All-Einen vertreiben will. Diesen Unterschied zwischen Identität und Harmonie, zwischen Einheit und Verhältniß, worauf sich der Unterschied zwischen Spinoza und Leibniz zurückführt, hatte Moses Mendelssohn wohl übersehen, als er in seinen philosophischen Gesprächen den Versuch machte, die leibnizische Harmonie aus der Lehre Spinozas herzuleiten und diesen für den eigentlichen Urheber jenes Gedankens zu erklären. Ihn verwirrte das Bestreben, welches den wohldenkenden Mann später in seinem Streite mit Jacobi so sehr verkürzte, daß er nämlich immer Spinoza mit Leibniz auszugleichen und, was das schlimmste war, diese beiden entgegengesetzten Standpunkte gerade da zu versöhnen suchte, wo sie einander augenscheinlich abstießen. Die rationalistische Denkrichtung haben beide gemein, aber daß innerhalb derselben zwischen der spinozistischen und leibnizischen Weltbetrachtung, zwischen dem Systeme der Alleinheit und dem der Harmonie kein wesentlicher Unterschied bestehe, daß sogar dieses in jenem schon enthalten und ausgesprochen sei, hätte sich Mendelssohn nie überreden sollen. Hier hätte er von seinem beliebten Satze, daß die Streitigkeiten der Philosophen fast immer Wortstreitigkeiten seien, einmal die umgekehrte Anwendung machen und finden sollen, daß die Philosophen in den Begriffen abweichen können, wo sie in Worten mit einander übereinstimmen. Namentlich da Lessing, welcher Leibniz und Spinoza wohl zu unterscheiden wußte, seinen weniger scharfsinnigen Freund gerade auf diesen Fall nachdrücklich genug hinwies. „Ich muß Ihnen gestehen", schrieb Lessing an Mendelssohn, „daß ich mit Ihrem Gespräche seit einiger Zeit nicht mehr so recht zufrieden bin. Ich glaube, Sie waren damals, als Sie es schrieben, auch ein kleiner Sophist, und ich muß mich wundern, daß sich noch niemand Leibnizens gegen Sie

angenommen hat. Es ist wahr, Spinoza lehrt, die Ordnung und Verknüpfung der Begriffe sei mit der Ordnung und Verknüpfung der Dinge einerlei. Und was er in diesen Worten bloß von dem einzigen selbständigen Wesen behauptet, bejahet er anderwärts und noch ausdrücklicher insbesondere von der Seele. Es ist wahr, so drückt sich Spinoza aus, und vollkommen so kann sich auch Leibniz ausdrücken. Aber wenn beide sodann einerlei Worte brauchen, werden sie auch einerlei Begriffe damit verbinden? Unmöglich!"[1] Für Spinoza ist die Weltordnung ein Wesen, eine einzige Substanz, worin, als in ihrem letzten Grunde, alle Dinge identisch sind; für Leibniz ist sie ein Stufenreich unendlich vieler Substanzen, deren jede alle übrigen von sich ausschließt: bei jenem besteht das Weltgesetz in dem natürlichen Causalzusammenhange der Dinge, bei diesem in deren gegenseitiger Uebereinstimmung; dort ist das Verhältniß der Dinge physisch, hier ist es ideal. Dieses ideale Verhältniß, worin die Wesen alle übereinstimmen, ohne gegenseitig auf einander einzuwirken, nennt Leibniz „Harmonie (accord parfait, rapport mutuel, harmonie de l'univers)". Da unter Monaden oder selbständigen Wesen weder ein Influxus noch eine Assistenz stattfinden kann, weil sonst unter dem Zwange einer fremden und auswärtigen Wirksamkeit die selbstthätige Natur der Monade vernichtet würde, so ist das positive Verhältniß, welches allein übrig bleibt, die Einheit selbständiger Wesen, d. i. die Uebereinstimmung oder „Accommodation (consensus)".[2]

Wir verstehen also unter der Harmonie, diesem höchsten Weltbegriffe der leibnizischen Lehre, das ursprüngliche und vollkommene Stufenreich der Dinge. Ursprünglich ist das Stufenreich, weil nicht ein Wesen aus dem anderen hervorgeht, sondern von Ewigkeit her die zahllose Fülle der Monaden besteht, deren jede einen eigenthümlichen Mikrokosmus ausmacht, deren jede unter ihrem Gesichtspunkte, d. h. nach dem Maße ihrer Kraft das Universum vorstellt. Es ist vollkommen, weil es continuirlich fortschreitet und keine Zwischenreiche leer, keine Stufen in der Natur der Dinge fehlen läßt. Auf dem Gesetz

[1] Moses Mendelsohns sämmtl. Werke. Bd. IX. Briefwechsel. S. 264, 265. —
[2] — il faut considérer, que c'est de tout temps, que l'un s'est déjà accomodé à tout autre. Ainsi il n'y a de la contrainte dans les substances qu'au déhors et dans les apparences. Répl. aux réfl. de Bayle. Op. phil. p. 185. Syst. nouv. de la nat. Nr. 17. p. 128.

der graduellen Unterschiede beruht das Gesetz der Harmonie. Nachdem Leibniz in der Monadologie die graduelle Verschiedenheit der Monaden erklärt hat, fährt er fort: „Nur so läßt sich mit der größtmöglichen Mannichfaltigkeit zugleich die größtmögliche Ordnung, d. h. die größtmögliche Vollkommenheit erreichen. Und Bayle kann keinen tristigen Grund gegen die Möglichkeit dieser Weltharmonie anführen, wonach jede Substanz in ihrer Weise das Universum vorstellt."[1]

2. Die Harmonie als Einheit der Analogie und Continuität.

Indessen genügt es nicht, bloß die Möglichkeit der Weltharmonie als unwiderlegbar hinzustellen, sondern es handelt sich um deren Nothwendigkeit. Obwohl Leibniz die Lehre von der Harmonie gern wie eine Hypothese vorträgt, so gilt sie ihm selbst nach seiner eigenen Erklärung doch mehr als eine bloße Annahme. „Abgesehen von allen jenen Vorzügen, welche jene Annahme empfehlenswerth machen", sagt er in seinem neuen Natursystem, „kann man behaupten, daß sie mehr ist als eine bloße Hypothese, denn es ist sonst kaum möglich, auf eine rationelle Weise die Dinge zu erklären, und eine Menge großer Schwierigkeiten, die bis jetzt die Geister angestrengt haben, verschwinden, wie es scheint, von selbst, wenn man jene Lehre wahrhaft begriffen hat. Auch läßt sich damit die gewöhnliche Vorstellungsweise sehr wohl versöhnen."[2]

Die Weltharmonie ist mehr als eine Hypothese: sie ist ein Gesetz. Um dieses Gesetz zu rechtfertigen, bedürfen wir zunächst keines auswärtigen Gesetzgebers, und wenn Leibniz selbst die Weltharmonie gewöhnlich als eine von Gott gesetzte, vorherbestimmte oder prästabilirte darstellt, so ist diese Auffassung in dem strengen Geiste seines Systems keineswegs die nächste. Der naturphilosophische Geist seiner Lehre, der namentlich in den ersten Entwürfen des Systems vorherrscht, folgert aus den Monaden, als den Elementen des Universums, unmittelbar die Weltharmonie als den naturgesetzlichen „parfait accord mutuel", und wenn der theologische Geist des Systems diesen Begriff in eine „harmonie préétablie" übersetzt, so geschieht es unter

---

[1] Monadologie. Nr. 58—59. p. 709. Vgl. Lettre à Arnauld. p. 107—108. Syst. nouv. Nr. 14—15. p. 127—128. Principes de la nature et de la grâce. Nr. 12. p. 717. — [2] Syst. nouv. de la nat. Nr. 17. p. 128.

einem höheren Gesichtspunkte, den wir an dieser Stelle noch nicht erreicht haben. Zunächst gilt uns die Weltharmonie als eine den Monaden inwohnende Naturordnung. So ist sie von Leibniz selbst erklärt und begründet worden. Wie mit jeder einzelnen Monade unmittelbar ein beseelter Körper oder die Einheit von Seele und Körper gegeben war, die deshalb keiner besonderen Schöpfung bedurfte, so ist mit den Monaden unmittelbar die Harmonie aller gegeben? Warum? Aus den Monaden folgt, daß sie analoge Wesen sein müssen; daraus folgt, daß sie nur graduell verschieden sein können, oder, was dasselbe heißt, daß sie ein Stufenreich bilden. Aus ihrer unendlichen Mannichfaltigkeit folgt, daß es in jenem Stufenreiche keine Lücken giebt, daß sich die Monaden in unendlich kleinen Differenzen abstufen oder in einer continuirlichen Stufenreihe fortschreiten. Und eben darin besteht ihre Harmonie. Also liegt der letzte Grund der Weltharmonie darin, daß jede Monade eine eigenthümliche Individualität ausmacht, eine bestimmte Stufe der Weltordnung einnimmt, und der letzte Grund dieser eigenthümlichen Individualität liegt in ihrer Anlage. Wie in der Anlage jeder einzelnen Monade die gesammte Individualität präformirt ist, so in der Anlage aller die gesammte Weltordnung oder die Weltharmonie: sie ist in dem ursprünglichen Weltzustande, d. h. in den Monaden **präformirt**. Sind nun die Monaden selbst göttlichen Ursprungs (eine Frage, die uns jetzt noch nicht berührt), so gilt dasselbe von ihrer Ordnung oder Harmonie. Was in der Natur präformirt ist, das ist durch Gott „**prästabilirt**". Ist die Natur eine göttliche Schöpfung, so sind ihre Präformationen göttliche Willensacte oder Vorherbestimmungen. Unter dem metaphysischen Gesichtspunkte erscheint die Weltharmonie als eine Präformation der Natur, unter dem theologischen als eine Vorherbestimmung Gottes, und wenn die leibnizische Philosophie von der Welt zu Gott den wohl begründeten Uebergang findet, so verwandelt sich hier mit gutem Grunde die präformirte Harmonie in eine prästabilirte. Es scheint, daß sich diese beiden Begriffe in der Fassung des Philosophen unmittelbar vereinigt haben. In einer sehr bemerkenswerthen Stelle seiner Abhandlungen über das Wesen der Natur sagt Leibniz: „Der Verkehr der Substanzen oder Monaden entsteht nicht durch eine gegenseitige physische Einwirkung, sondern durch eine Uebereinstimmung, die von einer **göttlichen Präformation** herrührt; jede einzelne Monade stimmt mit allen anderen überein, indem sie der eingeborenen Kraft und den Gesetzen

ihrer eigenen Natur folgt, und eben hierin besteht zugleich die Vereinigung von Seele und Körper."[1]

Das Naturgesetz der Harmonie läßt sich im Geiste der leibnizischen Lehre am einfachsten so erklären, daß in ihm die Gesetze der Analogie und der Continuität zusammengefaßt sind. Es folgt aus jenen beiden Gesetzen, indem es dieselben vereinigt. Das System der Harmonie begreift die Welt als ein vollkommenes Stufenreich vorstellender Kräfte oder mikrokosmischer Individuen. Daß alle Dinge Monaden oder vorstellende Kräfte sind, erklärt das Gesetz der Analogie. Daß diese Kräfte ein vollkommenes Stufenreich bilden, erklärt das Gesetz der Continuität. Und das der Harmonie erklärt, daß die Weltordnung in der continuirlichen Reihenfolge analoger Wesen bestehe, wodurch die größtmögliche Mannichfaltigkeit mit der größtmöglichen Einförmigkeit vereinigt werde. Die harmonische Verknüpfung der Monaden ist deren continuirliche Abstufung, diese setzt voraus, daß die Monaden überhaupt verschieden sind; sie könnten nicht verschieden sein, wenn sie nicht beschränkt, d. h. körperlich oder materiell wären. Darum bezeichnet Leibniz die Materie, weil sie das Princip der Verschiedenheit bildet, als das Band der Monaden, als die allgemeine natürliche Bedingung der Harmonie. „Wenn die Dinge", so heißt es in den Betrachtungen über das Princip des Lebens, „frei oder befreit von der Materie wären, so würden sie in demselben Augenblicke aus dem Weltzusammenhange losgerissen und gleichsam Deserteure der Weltordnung sein."[2]

3. Die unendlich kleinen Differenzen als Bedingung der Harmonie.

Die Materie hat bei Leibniz dieselbe Bedeutung in der Harmonie der Dinge, die nach einem Ausspruche Schillers der Körper für die

[1] Commercium scilicet substantiarum sive monadum oriri non per influxum, sed per consensum ortum a divina praeformatione; unoquoque, dum suae naturae vim insitam legesque sequitur, ad extranea accommodato, in quo etiam unio animae corporisque consistit. De ipsa natura etc. Nr. 10 Op. phil. p. 157. Wenn in dieser Stelle, wie in vielen anderen, aus der Weltharmonie das Verhältniß von Seele und Körper erklärt wird, so bemerke man wohl, daß unter Seele und Körper hier nicht die Momente der einfachen Monade, sondern verschiedene Monaden verstanden werden müssen, die sich, wie in den höheren Organismen, als Seele und Körper zu einander verhalten. Vgl. oben Buch II, Cap. VII, Nr. 3 u. 4. — [2] les créatures franches ou affranchies de la matière, seraient détachées en même temps de la liaison universelle et comme les déserteurs de l'ordre général. Considérations sur le princ. de vie. p. 431.

Liebenden hat: „Er nur ist's, der die Seelen trennt und der die Seelen vereint". Aber die Verschiedenheit und Materialität der Monaden bewirkt zunächst erst die bloße Coexistenz derselben und ermöglicht nur die Weltharmonie, welche ohne die Verschiedenheit der Dinge überhaupt nicht stattfinden könnte. Daß aber dieses Zusammensein ein harmonisches wird, dazu gehört in den Monaden selbst noch eine nähere Bedingung. Die bloße Coexistenz besteht in der körperlichen Verschiedenheit, die harmonische Coexistenz verlangt eine Verschiedenheit durch stetige Abstufungen und Uebergangsformen, d. h. durch unendlich kleine Differenzen. Darum können wir uns im genauen Verstande der leibnizischen Lehre so ausdrücken: die Differenz der Monaden bewirkt deren Coexistenz, die unendlich kleinen Differenzen bewirken die harmonische Coexistenz. Die bloße Differenz oder Materialität ist nur die negative Bedingung, ohne welche die Weltharmonie nicht möglich ist; die unendlich kleinen Differenzen oder die Continuität ist die positive, durch welche sie besteht, und wodurch Leibniz selbst die harmonische Weltordnung erklärt. Die unendlich kleinen Differenzen der Monaden sind die unendlich kleinen Abstufungen der vorstellenden Kräfte, die Leibniz gerade da am nachdrücklichsten hervorhebt, wo sie das gewöhnliche Bewußtsein und die hergebrachte Philosophie am wenigsten einsieht. Der scheinbar größte Gegensatz der Welt besteht zwischen den bewußtlosen und bewußten Wesen, zwischen der Natur und dem Geiste. Und gerade hier entdeckt Leibniz, wie wir gesehen haben, die unendlich kleine Differenz, indem er zeigt, daß es im Geiste Vorstellungen giebt, die nicht gewußt, nicht gemerkt werden, und die er deshalb als „perceptions petites (perceptions insensibles)" bezeichnet. Wir überlassen es der folgenden Betrachtung, diesen höchst wichtigen und lehrreichen Begriff der leibnizischen Philosophie psychologisch darzustellen, und nehmen jetzt die „perceptions petites" nur als das wichtigste Beispiel der unendlich kleinen Differenzen überhaupt oder der naturgemäßen Continuität, da sie den Gegensatz zwischen Natur und Geist, den größten Gegensatz, den es giebt, in eine solche unendlich kleine Differenz auflösen. Ich sage: auf diesen Begriff gründet Leibniz in positiver Weise den Gedanken der Weltharmonie, durch den Begriff der unendlich kleinen Differenzen erklärt er die harmonische Weltordnung. In der Einleitung zu den neuen Versuchen über den menschlichen Verstand heißt es wörtlich: „Diese kleinen Vorstellungen sind von einer weit größeren Bedeutung, als man meint. Ja man darf

sagen, daß kraft dieser kleinen Vorstellungen die Gegenwart von der Zukunft erfüllt und mit der Vergangenheit belastet ist, daß alles mit einander übereinstimmt (σύμπνοια πάντα, wie sich Hippokrates ausdrückte), und daß in dem kleinsten Wesen ein göttlicher Verstand die ganze Reihenfolge der Dinge im Universum lesen könnte." „Diese unmerklichen Vorstellungen sind die Bedingung, wodurch ich jene bewunderungswürdige vorherbestimmte Harmonie zwischen Seele und Körper und überhaupt zwischen allen Monaden oder einfachen Substanzen erkläre."[1]

Ich finde keine Stelle, welche deutlicher zeigen könnte, wie Leibniz die sogenannte vorherbestimmte Harmonie aus dem Wesen der Monaden selbst, d. h. aus natürlichen Bedingungen vollkommen erklärt haben will: er begründet sie aus den kleinen Vorstellungen, d. h. aus den unendlich kleinen Differenzen der vorstellenden Kraft oder, was genau dasselbe sagt, aus dem continuirlichen Stufengange der Dinge. Daraus folgt unmittelbar die Weltharmonie, weil sie darin besteht.

Hier ist die Summe des Systems, so weit wir dasselbe entwickelt haben. Alle Dinge sind Mikrokosmen. Daraus folgen die drei Gesetze, in denen die Weltordnung besteht: das Gesetz der Analogie, der Continuität und der Harmonie. Sind alle Wesen Mikrokosmen oder Vorstellungen desselben Universums, so müssen sie analog sein. Sind sie analog, so müssen sie auch verschieden, so können sie nur graduell verschieden sein, d. h. sie müssen eine Stufenreihe von Wesen bilden. Giebt es nun, was aus dem Begriffe der Monade folgt, eine zahllose Fülle von Mikrokosmen, so giebt es auch eine Verschiedenheit in unendlich vielen Abstufungen. Daher müssen die graduellen Differenzen unendlich klein, also die Stufenreihe der Dinge (nicht lückenhaft, sondern) vollkommen oder continuirlich sein. Die Monaden müssen demnach in einer stetigen Stufenfolge gleichartiger Substanzen bestehen:

[1] Les petites perceptions sont donc de plus grande efficace, qu'on ne pense. — On peut même dire, qu'en conséquence de ces petites perceptions le présent est plein de l'avenier et chargé du passé, que tout est conspirant (σύμπνοια πάντα, comme disait Hippocrate), et que dans la moindre des substances des yeux aussi perçants, que ceux de Dieu, pourraient lire toute la suite des choses de l'univers. C'est aussi par les perceptions insensibles que j'explique cette admirable harmonie préétablie de l'âme et du corps et même de toutes les monades ou substances simples. Nouv. ess. Avant-propos. p. 197, 198.

sie müssen die größte Mannichfaltigkeit in der größten Einförmigkeit stellen und in diesem Sinne eine harmonische Weltordnung bilden.

Neuntes Capitel.

Die Entwickelung des menschlichen Geistes.

I. Die Natur des Geistes.

1. Seele und Geist.

In der harmonischen Weltordnung, die von dem Gesetze der Continuität beherrscht wird, entfaltet sich der Spielraum des menschlichen Daseins auf einer mittleren Stufe, begrenzt diesseits durch das niedere Leben der Thiere, jenseits durch das höhere der Genien. Zwischen diesen Grenzen liegt der Schauplatz, welchen die Menschheit im Universum einnimmt und den in einer aufsteigenden Laufbahn die Kraft der menschlichen Individualität durchmißt: sie beginnt mit dem dunklen Seelenleben, welches, in sinnliche Vorstellungen versenkt, der Thierseele am nächsten verwandt ist, und sie erhebt sich in dem stetigen Stufengange fortschreitender Aufklärung zu einer deutlichen Erkenntniß der Dinge oder zur Idee der Weltharmonie. Jede Monade ist ein Individuum, welches sich entwickelt; die Entwickelung der menschlichen Monade besteht darin, daß sie aus dem bewußtlosen Leben das bewußte, aus der Vorstellung die Erkenntniß, aus der Seele den Geist entfaltet und vom Thiere zum Genius fortstrebt. In dieser Entwickelung allein erschöpft sich die Natur des menschlichen Mikrokosmus: in dieser fortschreitenden Aufklärung, deren Element die dunkle Vorstellung und deren Ziel die deutliche Welterkenntniß ausmacht. Den Menschen erklären heißt daher, seine Entwickelung oder die Entstehung des Geistes erklären.

Geist ist bewußte Vorstellung im Unterschiede von der Seele als der bewußtlosen. Die Genesis des Geistes ist das allmähliche Bewußtwerden der menschlichen Seele, das allmähliche Hervorgehen des höheren geistigen Lebens aus dem niederen psychischen; erst unter diesem Gesichtspunkt dringt die Philosophie ein in das Geheimniß der Menschennatur, welches die Seelenlehre aufklären soll, und worauf Leibniz die speculative Untersuchung zuerst hinführt. Denn die von Descartes begründete Philosophie konnte den Geist nur logisch, aber

nicht genetisch erklären; sie wußte, was er ist, aber nicht, wie er wird. Indessen ist der Mensch nicht fertiger, sondern werdender Geist. Wenn die Entstehung des Geistes nicht erklärt wird, so wird der Mensch selbst nicht erklärt, und die Begriffe der Anthropologie bleiben hinter den Thatsachen der Natur zurück. Thatsache ist, daß jeder Mensch ein mit sich identisches Individuum ausmacht, welches nach den Gesetzen der Natur lebt und zugleich von der Natur weiß, indem es die Dinge denkt und erkennt. Individualität, Leben (Seele), Bewußtsein (Geist): diese drei Thatsachen müssen im Menschen anerkannt und so erklärt werden, daß sie mit und durcheinander bestehen. Von diesen Thatsachen aber vermochte Descartes und seine Schule im Grunde keine zu erklären. Denn die menschliche Individualität machten diese Philosophen zu einem Wunder, da sie den Zusammenhang zwischen Seele und Körper unmittelbar und stets von neuem durch die göttliche Allmacht bewirkt sein ließen; das Leben galt ihnen für eine seelenlose Maschine, und den Geist erklärten sie durch ein Attribut, wodurch derselbe von allen übrigen Wesen gänzlich unterschieden, ja denselben entgegengesetzt war; er sollte von Natur denkend und darum bewußt, die übrigen (körperlichen) Wesen, weil sie nicht denken, vollkommen bewußt- und darum seelenlos sein. Die Geister allein gelten als denkende und vorstellende Kräfte, sie allein sind Seelen, oder, wie sich Leibniz in seiner Weise ausdrückt: „nach der Meinung der Cartesianer sind nur die Geister Monaden".[1] Ueberhaupt lassen sich die psychologischen Begriffe Descartes' auf diese beiden Formeln zurückführen, die aus seinen dualistischen Grundsätzen unmittelbar folgen und die Einseitigkeit seiner Geisteslehre deutlich aussprechen: die erste erklärt: nur die Geister sind denkend und bewußt; die andere: die Geister sind nur denkend und nur bewußt. Es giebt daher in den Geistern keine bewußtlosen Vorstellungen und in den Körpern keine vorstellenden Kräfte, also überhaupt nichts Selbstthätiges, weder Seele noch Leben. Zwischen Geist und Körper giebt es gar keine Analogie, sondern nur einen durchgängigen Gegensatz. Das Leben gilt den Cartesianern für Mechanismus, also für seelenlos; die Seele gilt ihnen für Geist, also für körperlos. Weil sie Geist, Bewußtsein und Seele zusammenfallen lassen, so müssen sie sagen: alles Geistlose ist bewußtlos, alles Bewußt-

[1] Et c'est en quoi les Cartésiens ont fort manqué: que les seuls esprits étaient des monades. Monadologie. Nr. 14. p. 706.

lose ist seelenlos, darum selbstlos, also nur mechanisch. Zwei Thatsachen, welche die Natur und unsere Erfahrung vollkommen bejahen, müssen die Cartesianer leugnen, da sie unvermögend sind, dieselben zu erklären: den Organismus in der Natur und die bewußtlose Vorstellung im Geiste. Es giebt im Verstande ihrer Philosophie nichts Körperliches, das beseelt, und nichts Geistiges, das bewußtlos wäre. Diesen Dualisten fehlt der Begriff, welcher die wahre Mitte zwischen Geist und Körper bildet, d. i. der Begriff der Seele, welche den Körper belebt, das dunkle Naturleben im Menschen fortführt und bis zum Bewußtsein steigert. Ohne Seele läßt sich weder Leben noch Geist begreifen, denn das Leben ist gleich einem beseelten Körper, und der Geist ist gleich einer bewußtwerdenden Seele. Also muß man, was die Cartesianer nicht vermocht haben, zwischen der bewußtlosen und der bewußten Seele unterscheiden und in dem Begriffe der Seele den Gegensatz der bewußtlosen und bewußten Substanzen auflösen können. „Man muß unterscheiden", sagt Leibniz, „zwischen Perception oder Vorstellung und Apperception oder Bewußtsein, welches letztere nicht allen Monaden, auch nicht einer und derselben Monade unaufhörlich zukommt. Eben diesen Unterschied haben die Cartesianer verfehlt, indem sie die bewußtlosen Vorstellungen für nichtig halten, wie die gemeinen Leute die kleinen und unmerklichen Körper."[1]

Leibniz begründet seine Philosophie, indem er in den Körpern entdeckt, was die Cartesianer in den Körpern leugnen, nämlich Kräfte, die als selbstthätige Naturen Seelen oder Analoga des Geistes sind. Auf diesem Begriffe ruht die leibnizische Physik im Unterschiede von der Corpuskularphysik und dem Materialismus. Mit der Erklärung des Körpers muß sich nothwendig auch die des Geistes ändern.[2] Dies geschieht, indem Leibniz in den Geistern entdeckt, was den Cartesianern verborgen blieb: nämlich die bewußtlosen Vorstellungen oder das unbewußte Seelenleben. Wie sich auf das Princip der Kräfte in der Natur oder der beseelten Körper die Reform der Physik gründet, so gründet sich die entsprechende Reform der Psychologie auf das Princip der bewußtlosen Vorstellungen im Geiste. Diese sind die Elemente des Geistes, wie die Atome die Elemente der Körper.

---

[1] Principes de la nature et de la grâce. Nr. 4. p. 715. — [2] Siehe oben Buch II. Cap. I. S. 325 flgd.

2. Die deutliche Vorstellung. Das Selbstbewußtsein.

Nach dem Weltgesetz der Analogie ist der Geist von den anderen Wesen nicht der Substanz, sondern dem Grade nach verschieden. Er ist eine vorstellende Kraft, die durch den Grad ihrer Deutlichkeit alle vorstellenden Kräfte in der uns bekannten Natur übertrifft. Deutlich ist die vorstellende Kraft, wenn sie das Vorgestellte sowohl in seinen Theilen, als von anderen Vorstellungen genau zu unterscheiden vermag. Nun ist jede Vorstellung ein Ausdruck vorstellender Kraft, und wie die Wirkung von der Ursache, so ist der Ausdruck von der Kraft, das Vorgestellte von dem Vorstellenden zu unterscheiden. Die Deutlichkeit verlangt, daß dieser Unterschied gemacht werde. Also muß die deutlich vorstellende Kraft sich selbst von allen ihren Vorstellungen unterscheiden: erst dann ist die vorstellende Kraft wahrhaft deutlich, wenn sie sich selbst deutlich ist, wenn ihre Vorstellungen nicht bloß anderen, sondern ihr selbst einleuchten. Die bloße Vorstellung ist die einfache Kraftäußerung oder der Ausdruck eines Wesens, die Form desselben, wodurch es anderen deutlich erscheint, die aber dem Wesen selbst in keiner Weise gegenwärtig, geschweige bewußt wird. So sind die Körper in der Natur wohl für uns die deutlichen Vorstellungen der sie beseelenden Kraft, aber dieser Kraft selbst sind sie dunkel. Was ich wahrhaft deutlich vorstelle, das muß ich (nicht bloß anderen, sondern) mir selbst vorstellen. Was ich mir selbst vorstelle, indem ich mich davon unterscheide, ist nicht bloß Ausdruck meines Wesens, nicht bloß Eindruck meiner Empfindung, sondern Object meines Bewußtseins. Der Ausdruck ist die bloße Vorstellung, der Eindruck ist die empfundene, das Object die bewußte. Im Bewußtsein wendet sich die vorstellende Kraft nach innen, sie bezieht sich zurück auf sich selbst, ihre Thätigkeit wird mithin reflexiv, während sie in der bloßen Vorstellung nur expressiv war. Die bewußte Vorstellungskraft bemächtigt sich ihrer Vorstellungen, sie nimmt dieselben als die ihrigen in Besitz, sie hat, was die bloße Vorstellung nur ist: darum ist sie „Apperception" im Unterschiede von jener, die nur Perception war. „Perception ist der innere Zustand der Monade, welche die Außenwelt vorstellt; Apperception ist das Bewußtsein (conscience) oder die Reflexion jenes inneren Zustandes (connaissance réflexive de cet état intérieur), die nicht allen Monaden gegeben ist."[1]

[1] Principes de la nature et de la grâce. Nr. 4. p. 715.

Aus dem Begriff der vorstellenden Kraft folgt, daß sich dieselbe in stetig fortschreitender Steigerung von dem dunklen Zustande zum deutlichen erhebt. Aus dem Begriffe der deutlich vorstellenden Kraft folgt, daß sich dieselbe als Apperception, Reflexion oder Bewußtsein äußert, denn nur vermöge des Bewußtseins kann man deutlich vorstellen. Wie nun die Vorstellungskraft überhaupt ein thätiges Subject oder ein Selbst ausmacht, so ist die bewußte Vorstellungskraft ein bewußtes Selbst oder Selbstbewußtsein. Das Bewußtsein nämlich, um uns in einer grammatischen Formel auszudrücken, regiert einen doppelten Accusativ der Person und der Sache: es stellt die Dinge und zugleich sein eigenes Wesen sich selbst vor (sibi), es ist in der letzteren Rücksicht eine doppelte Reflexion, indem es sich selbst sowohl im Dativ als im Accusativ regiert, und eben in diesem Sinne nennen wir es Selbstbewußtsein. Das Bewußtsein ist die reflexive Vorstellung der Dinge, das Selbstbewußtsein ist die reflexive Vorstellung des eigenen Wesens. In der Monade fallen beide zusammen, denn da sie eine Vorstellung der Welt oder einen Mikrokosmus bildet, so ist ihr Selbstbewußtsein zugleich Weltbewußtsein und umgekehrt.

Der Geist ist demnach, da er deutliche Vorstellungskraft ist, selbstbewußte Monade. Daraus erklären sich die eigenthümlichen Kräfte oder Attribute des Geistes: es sind die natürlichen Seelenkräfte in der Potenz des Bewußtseins. Jede natürliche Seele war die Entwickelung eines Individuums, und da jede Entwickelung durch einen Zweck bestimmt wird, welchen sie verwirklicht, so waren die natürlichen Seelenkräfte Vorstellung und Streben (Perception und Appetition), denn die Vorstellung ist die Kraft, welche Zwecke setzt, und das Streben diejenige, welche Zwecke verfolgt. Also ist der Geist als bewußte Monade ein Individuum, welches sich mit Bewußtsein entwickelt, d. h. welches mit Bewußtsein vorstellt und mit Bewußtsein strebt. Mit Bewußtsein streben heißt wollen: auf das Erkenntnißvermögen gründet sich die Wissenschaft, auf den Willen die Moral.

Unter Wissenschaft verstehen wir die Erkenntniß des gesetz- und vernunftmäßigen Zusammenhanges der Dinge, denn die Vernunft ist der Inbegriff der allgemein gültigen Gesetze oder Principien. Wissenschaft ist nur möglich, wenn die Erscheinungen den Vernunftgesetzen gemäß vorgestellt werden. Aber um die Dinge nach Vernunftgesetzen vorzustellen, muß ich im Stande sein, die Vernunftgesetze oder Prin-

cipien selbst vorzustellen. Jede Monade repräsentirt das Wesen der Dinge, die bewußte Monade stellt das Wesen der Dinge sich selbst vor (sibi): mithin ist der Geist als die reflexive Vorstellung des eigenen Wesens zur deutlichen Erkenntniß der Dinge oder zur Wissenschaft fähig. „Die Geister", sagt Leibniz, „haben das Vermögen der reflexiven Kraftäußerung und können daher zum Gegenstand ihrer Betrachtung machen, was man Ich, Substanz, Monade, Seele, Geist nennt, mit einem Worte die immateriellen Wesen und Wahrheiten. Und eben dies befähigt uns zur Wissenschaft und demonstrativen Einsicht."[1]

3. Die Persönlichkeit.

Das Ich, wie das bloße Individuum, der Geist, wie die bloße Monade, sind ewige, unzerstörbare Kraftwesen, die in allen Umwandlungen dieselbe beharrliche, mit sich identische Einheit bleiben; aber in dem bloßen Individuum ist diese Identität eine bewußtlose, im Geist eine bewußte; dort bildet sie eine physische, hier eine moralische Einheit. Das physische Individuum macht den Organismus, das moralische dagegen die Person; jener handelt nach bewußtlosen Zwecken oder Naturgesetzen, diese dagegen nach bewußten Zwecken oder nach Absichten: auf diesen Begriff der Persönlichkeit oder der moralischen Identität gründet sich das moralische Leben und die moralische Unsterblichkeit.[2] „Das Wort Person", erklärt Leibniz in seinen neuen Versuchen über den menschlichen Verstand, „bedeutet ein denkendes und intelligentes Wesen, fähig zur Vernunft und Reflexion, das sich selbst als ein und dasselbe Subject vorzustellen vermag, welches in verschiedenen Zeiten und Orten denkt und alles mit dem Bewußtsein thut, daß es selbst den Grund seiner Handlungen ausmacht. Dieses Bewußtsein begleitet immer unsere gegenwärtigen Empfindungen und Vorstellungen, wenn sie deutlich genug sind, und eben dadurch ist jeder für sich, was man im reflexiven Sinne ein Selbst nennt (soi-même). So weit sich das Bewußtsein über die Handlungen und Gedanken der Vergangenheit erstreckt, ebenso weit reicht auch die Identität der Person, und das Selbst ist in diesem Augenblicke eben dasselbe als da-

[1] Les esprits sont capables de faire des actes réflexives et de considérer ce qu'on appelle moi, substance, monade, âme, esprit, en un mot les choses et les vérités immatérielles. Et c'est ce qui nous rend susceptibles des sciences ou des connaissances démonstratives. Princ. de la nat. et de la grâce. Nr. 5. Op. phil. p. 715. — [2] Siehe oben Buch II. Cap. V. S. 405 flgd.

mals."[1] So erklärt sich der Begriff des Geistes: Geist ist Person, Person ist moralische oder selbstbewußte Individualität, deren Kräfte Verstand und Wille sind, diese folgen aus der bewußten Vorstellung, welche selbst in der reflexiven oder deutlichen Vorstellungskraft besteht. So bezeichnet der Mensch in dem Stufengange der Dinge den Wendepunkt, wo aus dem Individuum die Person, aus der natürlichen Welt die moralische hervorgeht. Die moralische Welt bildet im Unterschiede von der natürlichen den Geisterstaat oder das Reich der bewußten Zwecke. Das Verhältniß beider Welten erklärt Leibniz gewöhnlich durch den Begriff der Harmonie: die moralische Welt verhält sich zu der natürlichen, wie die Person zum Individuum, wie der Geist zur Seele, wie die Seele zum Körper, wie die Endursachen zu den wirkenden Ursachen. Wir nehmen den leibnizischen Begriff der Harmonie stets in dem bereits erörterten und festgestellten Sinne: sie bezeichnet das continuirliche Stufenreich der Kräfte, die von den niederen zu den höheren fortschreiten. Wie überall die niedere Kraft nach der höheren strebt, so strebt die dunkle Vorstellungskraft nach der deutlichen, die Natur nach dem Geiste, die physische Welt nach der moralischen. Die letztere ist der Zweck, welcher gleichsam der Natur auf ihrem Stufengange vorschwebt, der sich von Stufe zu Stufe immer mehr aufklärt, bis ihn die geistgewordene Seele mit Bewußtsein erfaßt. Da nun zwischen Natur und Geist, zwischen Mechanismus und Moralismus keine Kluft, sondern ein stetiger Uebergang stattfindet, so besteht zwischen den beiden Welten eine vollkommene Uebereinstimmung oder Harmonie. Es ist dasselbe Gesetz der unendlich kleinen Differenzen, welches die moralische Welt mit der physischen in eben dem Punkte verknüpft, wo die bewußte Vorstellung aus der bewußtlosen hervorgeht. So müssen wir aus dem Gesichtspunkte der leibnizischen Philosophie die Natur nicht bloß als den Schauplatz der moralischen Weltordnung, sondern als deren eigene, elementare Grundlage betrachten. Sie verhalten sich, wie das Individuum zur Person, wie die Anlage zum Charakter. Das Individuum ist das Element der Person, der beharrliche Grundton, welcher das moralische Lebensthema beherrscht, das unverwüstliche Naturell, welches die menschlichen Willensrichtungen geheimnißvoll bedingt und das persönliche Leben in allen seinen Erscheinungen mit dem Ausdrucke monadischer Eigenthümlichkeit begleitet. Ganz

[1] Nouv. Ess. Liv. II. chap. 27. Op. phil. p. 279.

anders erscheint bei Leibniz die moralische Weltordnung, als bei Fichte. Vergleichen wir das Reich der bewußten Handlungen mit einem Drama, so erblickt Fichte in der Natur gleichsam den Schauplatz, wo sich dieses Drama begiebt, Leibniz dagegen die künstlerischen Kräfte, die dasselbe ausführen. Dort verhält sich der physische Mensch zum moralischen, das Individuum zur Person, wie das unterwürfige Werkzeug zum imperatorischen Gesetz, hier dagegen wie das natürliche Talent des Künstlers zu seiner Leistung. Wie die Talente, so die Leistungen; wie die Individuen, so die Personen. Das große Naturgesetz der durchgängigen Verschiedenheit beherrscht und charakterisirt auch die Geister. Die moralische Welt erscheint auf dem Standpunkte der leibnizischen Philosophie als die glücklichste Leistung der Natur, als die reife Frucht, welche diese nach dem gesetzmäßigen Laufe der Dinge hervorbringt. Die Idee der Weltharmonie fordert, daß zwischen Natur und Moral kein Widerspruch stattfinde, daß der menschliche Geist in seinem entwickelten, bewußten Streben mit dem Naturgesetze nicht kämpfe, sondern übereinstimme. Gerade in dieser Auffassung, die ihre Grundlage ausmacht, ist die leibnizische Sittenlehre völlig unterschieden von der kantischen. Um aber das menschliche Seelenleben in seinen natürlichen Bedingungen richtig zu würdigen, vergleichen wir es zuerst mit dem thierischen als der nächst niederen Stufe.

II. Die thierische und menschliche Seele.[1]

1. Gedächtniß und Erkenntniß.

Die menschliche Seele enthält die Anlage des Geistes und unterscheidet sich darin von der thierischen, die vermöge ihrer Schranke auf einer niederen Lebensstufe befangen bleibt. Der Mensch hat das Vermögen, Person zu werden; seine vorstellende Kraft ist von Natur befähigt, das Vorgestellte deutlich aufzuklären, d. h. zu reflectiren, ihrer selbst und der Welt inne zu werden und, was nothwendig daraus folgt, vernunftgemäß zu denken. Das Thier ist nie Person, sondern nur Individuum, nie Geist, sondern nur Seele; die thierische Seelenkraft kann das Vorgestellte empfinden, aber nicht wissen; ihre Vorstellungen bleiben Eindrücke und werden niemals Objecte. Die Schranke der Empfindung ist die Schranke der Thierseele. Um den Unterschied

[1] Vgl. besonders commentatio de anima brutorum. Nr. X. XIV. p. 464—465. Monadologie. Nr. 25—30. Principes de la nat. et de la grâce. Nr. 4—5. p. 715.

zwischen Seele und Geist in eine feste Formel zu fassen, so vergleichen wir die Seele auf dem Standpunkte der thierischen Empfindung mit dem Geist auf dem Standpunkte des denkenden Bewußtseins. Wie unterscheidet sich die sinnliche Vorstellung von der denkenden, die „sensio" von der „cogitatio"? Jene percipirt nur gegebene Eindrücke, und was nicht sinnlich gegeben ist, kann niemals von der thierischen Seele vorgestellt werden. Wenn sich dieselben Eindrücke oft wiederholen, so gewöhnt sich die Seele an deren Verknüpfung, sie lebt sich in die immer wiederkehrende Folge gewisser Vorstellungen ein und vermag innerhalb dieses beschränkten Gebietes gewisse Thatsachen zu verknüpfen. Doch sind die letzteren nie mehr als einzelne sinnliche Data, die Combination selbst ist nie mehr als eine einzelne sinnliche Erfahrung, die bloß durch die Gewohnheit der sinnlichen Vorstellung, welche die wiederholten Eindrücke behält, d. h. durch das Gedächtniß gemacht wird. Die vorstellende Kraft der thierischen Seele reicht bis zum Gedächtniß, welches sinnliche Erfahrungen macht, indem es sinnliche Eindrücke combinirt. So gewöhnt sich ein Hund, welcher den Stock seines Herrn oft empfunden hat, mit der Vorstellung des Stocks die des Schlages und des Schmerzes zu verbinden, darum fürchtet er seinen Anblick, in Erwartung der gewohnten Affection. Man muß diese Combinationskraft der Thiere nicht höher nehmen, als sie ist, denn sie bleibt in allen Fällen auf das Gebiet der sinnlichen Erfahrung eingeschränkt und verknüpft deren Data nicht durch den Verstand, sondern nur durch das Gedächtniß. Die Combinationen der Thiere sind keine Urtheile. Der Hund urtheilt nicht, daß der Stock schlägt und der Schlag schmerzt, er fürchtet nur, daß der Stock ihn schlägt, nicht deshalb, weil der Stock schlagen kann, sondern weil er ihn oft geschlagen hat. Er verknüpft die Vorstellung des Stocks mit der des Schlags nur als sinnliche Eindrücke, nicht als Ursache und Wirkung. Das Verknüpfende also in den thierischen Combinationen ist die sinnliche Erfahrung des Individuums, nicht die Causalität der Dinge. Hierin liegt der Unterschied, um den es sich handelt. Die denkende Vorstellung urtheilt durch Begriffe, sie erkennt die Gesetze, daher ihre Combinationen allgemeine und nothwendige Wahrheiten sind. Für die sinnliche Vorstellung dagegen giebt es nur einzelne Fälle und, wenn sich dieselben wiederholen, Regeln, die durch Gewohnheit behalten, aber nie durch Gründe erkannt werden. Wie sich die Regel vom Gesetz unterscheidet, so die sinnliche Vorstellung von der denken-

den. Die Regel erklärt, daß etwas zu geschehen pflegt, weil es so oft geschehen ist, sie beruht auf sinnlich gegebenen, zufälligen Thatsachen. Das Gesetz erklärt, daß etwas immer geschieht, weil es so geschehen muß; es beruht auf allgemeinen Principien, die keine Ausnahme zulassen. Die Wahrheit der Regel ist zufällig, wie die einzelne Thatsache, die Wahrheit des Gesetzes nothwendig, wie das Princip. Also wie sich die zufälligen, bloß factischen Wahrheiten von den nothwendigen Wahrheiten unterscheiden, so unterscheidet sich die Regel vom Gesetz, die sinnliche Erfahrung von der Erkenntniß, das Gedächtniß von der Vernunft, die sinnliche Vorstellung von der denkenden: jene erhebt sich nur bis zum Gedächtniß der Thatsachen, diese bis zur Erkenntniß der Ursachen. „Es giebt", sagt Leibniz, „eine Combination der thierischen Vorstellungen, die eine gewisse Aehnlichkeit mit der Vernunft hat, aber diese Combination gründet sich nur auf das Gedächtniß der Thatsachen (la mémoire des faits) und niemals auf die Erkenntniß der Ursachen (la connaissance des causes). So flieht der Hund den Stock, womit er geschlagen worden, weil ihm das Gedächtniß den Schmerz vorstellt, den ihm jenes Instrument verursacht hat. Und die Menschen, soweit sie Empiriker sind, — sie sind es in dreiviertel ihrer Handlungen, — machen es so, wie die Thiere; man erwartet, daß es morgen Tag werden wird, weil man es immer so erfahren hat. Nur der Astronom sieht den Aufgang der Sonne aus Gründen vorher, und auch diese Voraussicht wird zuletzt fehlschlagen, wenn die Ursache des Tages, die nicht ewig ist, aufhören wird. Aber die denkende Einsicht (raisonnement) gründet sich auf nothwendige oder ewige Wahrheiten, wie die Wahrheiten der Logik, Arithmetik, Geometrie, woraus die zweifellose Ideenverknüpfung und die unfehlbaren Schlüsse hervorgehen. Die Individuen, welche jene Combinationen nicht einsehen, nennen wir Thiere (bêtes), diejenigen aber, welche die nothwendigen Wahrheiten erkennen, sind im eigentlichen Sinne des Worts die vernünftigen Individuen, und ihre Seelen heißen Geister. Diese Seelen sind der Reflexion und Selbstbetrachtung fähig, welches Vermögen sie zur Wissenschaft und demonstrativen Einsicht befähigt."[1]

2. Sinnlichkeit und Vernunft.

Die sinnliche Erfahrung hat der Mensch mit dem Thiere gemein, die Vernunfterkenntniß hat er voraus. Da nun die beschränkte oder

[1] Princ. de la nat. et de la gr. Nr. 5. p. 715. Monadol. Nr. 26—29. p. 707.

sinnliche Vorstellung den elementaren Zustand der Seele, gleichsam deren erste Gewohnheit ausmacht, so bleibt das menschliche Leben in den meisten Individuen und in den meisten Handlungen in dieser Gefangenschaft der sinnlichen Erfahrung. Soll zwischen Thier und Mensch die kleinste Differenz gesucht werden, so verweisen wir auf die beiden gemeinsame empirische Vorstellung; handelt es sich um die größte, so verweisen wir auf die Vernunfterkenntniß, von welcher Leibniz selbst erklärt, daß sie ihrer ganzen Art nach von der sinnlichen Erfahrung verschieden sei. Wie weit auch die Erfahrung ihre Kenntnisse ausdehne und ihr Gebiet erweitere, so bleibt auf dem höchsten Grade ihrer Ausbildung immer noch eine unendliche Differenz zwischen Empirie und Erkenntniß. Dies ist unter den Monaden die große Differenz zwischen Thier und Mensch, im Menschen selbst zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, in der menschlichen Erkenntniß zwischen der sogenannten empirischen und speculativen Wissenschaft. Gäbe es nur Erfahrung, so gäbe es keine wirkliche Erkenntniß: diesen Satz hat Leibniz eben so klar eingesehen, wie vor ihm Plato und nach ihm Kant. Denn die empirischen Urtheile gründen sich alle auf Thatsachen, die ihrer Beschaffenheit nach zufällig und particular sind, die rationalen dagegen auf Grundsätze, die ihrer Beschaffenheit nach allgemein und nothwendig sind. Thatsachen sind a posteriori gegeben, Principien a priori: darum sind die Erfahrungsurteile zufällige und particulare Wahrheiten, die aus sinnlich gegebenen Thatsachen abstammen, die rationalen Erkenntnisse dagegen sind nothwendige Wahrheiten, die von Principien ausgehen. Die empirischen Schlußfolgerungen sind „inductiones particularium a posteriori", während die rationalen (ratiocinatio) „a priori per rationes" fortschreiten. In seiner Abhandlung über die Thierseele giebt Leibniz folgende abschließende und genaue Erklärung über den Unterschied zwischen Vernunft und Erfahrung: „Sofern der Mensch nicht empirisch, sondern vernunftgemäß handelt, vertraut er nicht allein den Erfahrungen oder den particularen Urtheilen, die er von Thatsachen abgeleitet hat, sondern er urtheilt aus Principien und schließt nach Vernunftgründen. Und wie sich der Geometer oder der mit der Analyse vertraute Kopf von dem gewöhnlichen Rechenlehrer unterscheidet, der dem Gedächtniß der Knaben die Regeln der Arithmetik mechanisch beibringt, deren Gesetze er selbst nicht kennt, und der geradezu rathlos ist, wenn ihm eine etwas ungewöhnliche Frage begegnet, so unterscheidet sich der em-

pirische Kopf von dem rationalen und die thierische Combinationskraft (consecutiones bestiarum) von der menschlichen (ratiocinatio). Wenn wir auch noch so viele Fälle durch eine Reihe von Experimenten festgestellt haben, so sind wir doch niemals des beständigen Erfolges sicher, außer wir finden nothwendige Principien, woraus endgültig folgt, daß die Sache schlechterdings so sein müsse. Darum sind die Thiere unfähig, allgemeine Urtheile (universalitatem prosositionum) zu fassen, weil sie die Kategorie der Nothwendigkeit nicht kennen. Und mögen auch bisweilen die Empiriker auf dem Wege der Induction zu wahrhaft allgemeinen Sätzen gelangen, so geschieht es nur durch Zufall (per accidens) und nie kraft ihrer Schlüsse (vi consecutionis)."[1]

3. Das Vermögen der Principien.

Ohne Principien giebt es keine allgemeinen und nothwendigen Urtheile, keine rationale Erkenntniß, keine wirkliche Wissenschaft. Wie nun das Princip oder Wesen der Dinge den Grund aller Erscheinungen bildet, so bildet die Vorstellung jenes Princips oder der Begriff vom Wesen der Dinge den Grund unserer rationalen Erkenntniß. Wo diese allgemeinen und nothwendigen Ideen nicht sind, da ist eine Vernunfterkenntniß unmöglich, und wo die letztere möglich ist, da müssen jene vorhanden sein; sie müssen im menschlichen Geiste gegenwärtig sein, wenn aus demselben Wissenschaft und Erkenntniß hervorgehen soll. Aber wie findet der menschliche Geist diese Principien? Aus Thatsachen können die allgemeinen und nothwendigen Begriffe unmöglich abgeleitet, auf dem Wege inductiver Erfahrung können sie niemals entdeckt werden. Wie sollten jemals aus einzelnen Thatsachen allgemeine Begriffe, aus zufälligen Thatsachen nothwendige Begriffe folgen? Also müssen sie, da sie a posteriori niemals gegeben sein können, nothwendig a priori gegeben sein. Entweder giebt es im menschlichen Geiste keine wahre Wissenschaft, oder es finden sich in unserer Seele allgemeine und nothwendige Begriffe; entweder sind uns diese Begriffe gar nicht oder a priori gegeben. Was aber a priori gegeben ist, das liegt in der ursprünglichen Verfassung unseres Wesens oder ist uns angeboren. Wenn daher im menschlichen Geiste nothwendige und allgemeine Wahrheiten erkannt werden sollen, so müssen in seiner Anlage nothwendige und allgemeine Begriffe enthalten sein: das sind die angeborenen Ideen, die unsere Erkenntniß präformiren.

[1] Commentatio de anima brutorum. Nr. XIV. p. 464—465.

III. Die angeborenen Ideen.

1. Die Erkenntnißanlage.

Die Erklärung des Geistes führt unseren Philosophen mit Nothwendigkeit zu der Annahme angeborener Begriffe, die allen unseren Vorstellungen als Principien vorausgehen und das vernünftige Erkennen wie das moralische Handeln allein ermöglichen. Da nun alles, das sich in einer Monade findet, aus der Natur dieses Wesens selbst erklärt werden muß, so bilden die angeborenen Begriffe die ursprüngliche Natur des Geistes oder dessen Anlage. Dies ist der Gesichtspunkt, unter dem diese Grundlage der leibnizischen Erkenntnißlehre von ähnlichen Vorstellungsarten unterschieden und gegen die Angriffe der entgegengesetzten Philosophie vertheidigt sein will. Der menschliche Geist beruht auf der Anlage der menschlichen Seele, diese enthält gewisse Vorstellungen, welche die wissenschaftliche Erkenntniß präformiren: Ideen, welche gleichsam die Keime der Wissenschaft, die virtuellen Erkenntnisse (connaissances virtuelles) oder, wie sich Scaliger ausdrückt, den Samen der ewigen Wahrheiten (semina aeternitatis) bilden. Und der Geist selbst ist die Entwickelung jener ursprünglichen Anlage, die Transformation jener präformirten Begriffe, die aus dunklen Vorstellungen deutliche, aus bewußtlosen reflectirte, aus bloßen Erkenntnißanlagen wirkliche Erkenntnisse werden. Dies sind in wenigen Zügen die Hauptsätze, welche gegen Lockes Versuch über den menschlichen Verstand Leibniz in seinen neuen Versuchen über dasselbe Thema vertheidigt und ausführt. Sie lassen sich auf den Satz zurückführen, daß der Geist ein ursprüngliches Wesen ist, dessen Kräfte zunächst als Anlagen, d. h. im Zustande der Präformation existiren.

Die Lehre von den angeborenen oder ursprünglichen Ideen ist so oft aufgestellt worden, als man eingesehen hat, daß es Erkenntnisse giebt, die aus der Erfahrung nicht abzuleiten sind; sie ist so oft verneint worden, als man alle menschliche Erkenntniß nur aus der Erfahrung und diese nur aus der sinnlichen Wahrnehmung begründen wollte. Die Rigoristen der Vernunfterkenntniß haben immer behauptet, was die Rigoristen der Empirie immer in Abrede gestellt: daß es ursprüngliche und ewige Wahrheiten gebe, die von dem menschlichen Geiste erkannt werden und allein durch ursprüngliche und ewige Ideen begriffen werden können. Wir wollen hier diese Streitfrage nicht entscheiden, aber es läßt sich eine Formel finden, die beide Par-

teien vereinigt, sobald wir den kategorischen Satz der Rationalisten in einen hypothetischen verwandeln. Gesetzt, es giebt in der menschlichen Erkenntniß allgemeine und nothwendige Urtheile im strengen Sinne des Worts, so muß es im menschlichen Geiste allgemeine und nothwendige Begriffe geben, die nicht anders als a priori existiren können, indem sie allen unseren empirischen und bedingten Vorstellungen vorangehen. Die Empiristen leugnen den Schlußsatz, weil sie die Voraussetzung leugnen; sie sagen, es giebt überhaupt keine allgemeinen und nothwendigen Urtheile, und was wir mit einigem Scheine so nennen, sind nur gewisse sinnliche Beobachtungen, die sich oft wiederholt haben. In Wahrheit ist jedes menschliche Urtheil ein particulares, geschöpft aus Thatsachen und gegründet also auf einzelne Fälle. Wenn in dem Kreise unserer Beobachtung dieselbe Erscheinung unter denselben Merkmalen oft wiederkehrt, so verallgemeinern wir zuletzt unser Urtheil und nennen es dann generell. Dies ist eine Täuschung, die einen subjectiven Sprachgebrauch für eine objective Wahrheit ausgiebt. Weil nach unserer Erfahrung irgend eine Thatsache bis jetzt immer so geschehen ist, folgt nicht, daß sie immer so geschehen müsse. Dieser Uebergang von der bedingten Thatsache zur unbedingten Nothwendigkeit ist keine Folgerung, sondern ein Sprung, ein leerer Glaube, von dem der strenge, auf Erfahrung gegründete Verstand wohl einsieht, daß er unbewiesen sei und unbeweisbar. So denken die Empiristen. Darin ist nun Leibniz mit ihren Gegnern einverstanden, daß die Wissenschaft in nothwendigen Wahrheiten bestehe, und daß die Erkenntniß derselben ursprüngliche Begriffe in unserer Seele voraussetze. Solche ursprüngliche Begriffe sind als die Erklärungsgründe der menschlichen Erkenntniß auch vor Leibniz von Plato und Descartes, nach ihm von Kant und Fichte behauptet worden. Um Leibnizens Lehre von den angeborenen Ideen genau zu erkennen, diene uns ihre Unterscheidung von ähnlichen Lehrarten.

2. Leibniz und Descartes.

Vergleichen wir in Ansehung der angeborenen Ideen seine Lehre mit der cartesianischen, die ihr vorausging. Nach beiden sind die Urbegriffe, die aller Erkenntniß zu Grunde liegen, Urthatsachen in unserer Seele. Nach Descartes sind uns dieselben von Gott selbst unmittelbar angeboren und aus dem Wesen des menschlichen Geistes allein nicht zu erklären, da aus dem bloßen Denken nicht die Erkennt-

niß der Dinge, aus dem Selbstbewußtsein, für sich genommen, weder die Vorstellung Gottes noch die der Körper folgen könne. Nach Leibniz dagegen sind jene Urbegriffe in der Natur des menschlichen Geistes begründet; sie sind nicht von außen gegeben, da von außen überhaupt nichts in das Wesen einer Monade eintritt, sie sind auch nicht von Gott gegeben, da Gott einen unmittelbaren Einfluß auf die Monaden überhaupt nicht ausübt, sondern sie sind in der Anlage des menschlichen Geistes enthalten. Descartes erklärt die Principien der Erkenntniß aus der Kraft Gottes, der sie unserem Geiste eingepflanzt hat, Leibniz aus der Anlage des menschlichen Geistes, die ohne unser Zuthun als eine ursprüngliche Thatsache gegeben ist; Kant und Fichte erklären sie aus der Kraft des menschlichen Geistes, der sie durch die That des Selbstbewußtseins hervorbringt. Leibniz nimmt die richtige Mitte zwischen der dogmatischen und der kritischen Philosophie: die Principien der Erkenntniß sind nach ihm weder Producte Gottes, noch Producte des Menschen, sondern Naturell des Geistes; und nur sofern die Natur überhaupt als ein Product oder eine Schöpfung Gottes angesehen wird, nur in diesem mittelbaren Sinne dürfen die angeborenen Ideen von Gott hergeleitet werden. Indem Leibniz den menschlichen Geist aus der Natur erklärt, entspricht seine Vorstellungsweise noch dem naturalistischen Charakter der dogmatischen Philosophie; aber er bildet den Vorläufer der kritischen, da er im Wesen des Menschen allein den Grund der Erkenntniß entdeckt: die angeborenen Ideen sind bei ihm mittelbare Producte Gottes und unmittelbare Anlagen oder ursprüngliche Thatsachen des menschlichen Geistes.

Mit dieser eigenthümlichen Auffassung der angeborenen Ideen unternimmt er deren Vertheidigung wider die Empiristen und führt diesen wissenschaftlichen Streit um so sicherer und erfolgreicher, als er im Stande ist, die Gegner hier mit ihren eigenen Waffen zu schlagen. Er vertheidigt seine Lehre so, daß er die angeborenen Ideen in Uebereinstimmung mit den Naturgesetzen auffaßt, als die naturgesetzlichen Bestimmungen des menschlichen Geistes darthut und gleich Naturgesetzen physikalisch nachweist. In der Natur entdeckt Leibniz die angeborenen Ideen und zeigt, daß deren Dasein jedem einleuchten müsse, der den menschlichen Geist gründlich untersuche und nicht zu oberflächlich beurtheile, wie Locke denselben „un peu à la légère“ betrachtet habe.

3. Leibniz und Locke.

In einem Punkte freilich hat Locke die Lehre Descartes' von den angeborenen Ideen entkräftet. Nach Descartes ist der Geist eine Substanz, deren Attribut im Denken besteht, er ist ein denkendes, selbstbewußtes Wesen, in dessen Gebiete sich nichts findet, das nicht gedacht oder gewußt wäre. Daraus folgt, daß es im Geiste entweder keine angeborenen Ideen, keine ursprünglichen Begriffe geben könne, oder daß dieselben gewußt und zwar immer gewußt sein müssen. Die Erfahrung lehrt das Gegentheil. Die meisten Menschen wissen von den Principien der Erkenntniß nichts und sterben, ohne sie je zu erfahren; es giebt niemand, in dem das Bewußtsein derselben immer gegenwärtig wäre, und die wenigen endlich, welche sich einer solchen Wissenschaft rühmen, erreichen sie erst nach langen Untersuchungen, während, wenn Descartes Recht hätte, der Geist das Bewußtsein der angeborenen Ideen mit auf die Welt bringen müßte. Sind aber die Ideen nicht immer gewußt, so sind sie überhaupt nicht im Geiste, und es muß in Uebereinstimmung mit der Erfahrung geurtheilt werden: daß es keine angeborenen Ideen giebt. Wenn dem Geist überhaupt etwas angeboren wäre, so könnten es nur Ideen, Begriffe, bewußte Vorstellungen sein. Sind dem Geiste nun, wie die Erfahrung lehrt, keine Ideen angeboren, so folgt, daß ihm überhaupt nichts angeboren ist, daß er völlig leer auf die Welt kommt, daß er keine ursprüngliche, sondern nur eine abgeleitete Erkenntniß hat, die nicht aus Begriffen, sondern nur aus sinnlichen Wahrnehmungen herkommen kann. Der Geist erzeugt nichts, sondern empfängt alles. Er ist, an sich betrachtet, leer, wie eine „tabula rasa“, die nichts enthält und erst allmählich von den Zeichen der sinnlichen Eindrücke und ihrer verschiedenen Combinationen bevölkert wird; er gleicht einem unbeschriebenen Blatte, welches allmählich von der sinnlichen Erfahrung angefüllt wird, einer wächsernen Tafel, welche die Fähigkeit hat, die Eindrücke der Dinge zu empfangen und aufzubewahren. Darum ist unsere Erkenntniß ein Product unserer Sinne, und es muß von dem menschlichen Verstande geurtheilt werden: „nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu“.

Lockes Lehre gründet sich auf folgende Sätze: 1. unserem Geiste sind keine Ideen angeboren, 2. also ist demselben nichts angeboren, oder er ist von Natur gleich einer leeren Tafel, 3. mithin bezieht der Geist seine Vorstellungen von den Sinnen, er empfängt sie von außen,

und da alles Empfangen ein empfängliches, äußerer Eindrücke fähiges, also im Grunde materielles Wesen voraussetzt, so durfte Locke die Behauptung wagen, daß vielleicht die Seele selbst körperlicher Natur sei. Alle diese Sätze gelten unter einer Voraussetzung, welche Descartes festhält: daß der Geist im Gegensatze zum Körper nur im Bewußtsein bestehe, daß alle seine Vorstellungen bewußt, und die angeborenen Ideen, weil sie allen Geistern gemein sind, in allen Menschen immer gewußt sein müssen. Sobald sich zeigen läßt, daß diese bewußten Ideen in den meisten nicht vorhanden sind, in anderen nur allmählich entstehen, so hat Locke sein Spiel gewonnen und die cartesianische Lehre von den angeborenen Ideen widerlegt.

Die cartesianische Lehre, nicht aber diese Lehre überhaupt! Wenn es keine ursprünglichen bewußten Vorstellungen giebt, soll es darum überhaupt keine ursprünglichen Vorstellungen geben? In diesem Dilemma zwischen Descartes und Locke, zwischen dem Rationalismus des einen und dem Empirismus des anderen giebt es einen Mittelweg, welchen Descartes bei dem Dualismus seiner Principien nicht finden konnte, den Locke übersah, und den Leibniz auf seinem überlegenen Standpunkte erblickte und ergriff.

Es ist wahr, was Locke aus der Erfahrung beweist: daß unserem Bewußtsein die angeborenen Ideen weder sogleich noch immer gegenwärtig sind, daß unseren bewußten Vorstellungen die sinnlichen vorangehen, daß überhaupt in unserem Geiste die Erkenntniß nicht unmittelbar gegeben ist, sondern allmählich entsteht. Dies ist eine unbestreitbare Thatsache. Die Erkenntniß entsteht, aber daraus folgt nicht, daß sie nur aus der sinnlichen Wahrnehmung entsteht. Es ist nicht weniger wahr, was Descartes behauptet, daß der Geist ein ursprüngliches Wesen ist, welches denkt und vorstellt. Diese ursprüngliche Kraft dem Geiste absprechen heißt so viel, als die Thatsache desselben verneinen, und wenn Locke an die Stelle dieser Kraft die „tabula rasa“ setzt, so faßt er den Empirismus zu eng, während Descartes den Rationalismus zu weit gefaßt hatte.

Beide Wahrheiten lassen sich sehr wohl vereinigen. Wir können mit Descartes die Ursprünglichkeit des Geistes, mit Locke die Entstehung der Erkenntniß bejahen und auf diese Weise zu einem Schluß kommen, der weder mit den Thatsachen der Erfahrung noch mit dem Wesen unserer Seele streitet. Wir sagen: die Erkenntniß entsteht, aber sie entsteht aus dem Geiste, indem sich dessen ursprüngliche

Kraft entwickelt und die elementare Vorstellung zur bewußten aufklärt. Wie sich nun der Geist in den einen mehr, in den anderen weniger ausbildet, so leuchtet ein, daß vieles in seinem Wesen enthalten sein kann, das nur in wenigen entwickelt und gewußt wird, daß überhaupt alles, das die Natur des Geistes in sich schließt, dem Bewußtsein nicht gleich, sondern allmählich aufgeht und nicht immer mit derselben Klarheit gegenwärtig bleibt. In seiner ersten und ursprünglichen Verfassung ist der menschliche Geist weder gleich einer leeren Tafel noch eine bewußte Erkenntniß, sondern die Anlage, woraus sich die Erkenntniß entwickelt, und worin deren Principien oder Elemente wie in einem gebundenen Zustande schlummern. Anlage ist noch nicht entwickelte Anlage, im Zustande der Anlage ist der Geist noch nicht bewußter Geist, die Vorstellungen, welche in der Anlage enthalten sind, oder die angeborenen Ideen sind als solche noch nicht bewußte Ideen. Dieser Begriff der Geistesanlage und Entwickelung löst die Frage zwischen Descartes und Locke. Indem Leibniz aus der Anlage die Erkenntniß erklärt, so erklärt er sie im Geiste des Empirismus aus natürlichen Bedingungen, denn jede Anlage ist eine Naturkraft. Indem er diese Anlage in das Wesen der menschlichen Seele setzt, so erklärt er in Uebereinstimmung mit dem Rationalismus die Erkenntniß aus der Natur des Geistes.

Dieser Begriff der Geistesanlage fehlt sowohl bei Descartes, als bei seinem Gegner: jener kennt nur das Attribut oder die Eigenschaft des Geistes, dieser sucht nur die Entstehung der menschlichen Erkenntniß. Weil im Beginn unseres Lebens die geistige Macht als Minimum, die sinnliche als Maximum erscheint, so setzt Locke die Geistesanlage gleich Zero und erklärt die Sinnlichkeit für das Element aller Erkenntniß. Nach den dualistischen Begriffen Descartes' ist der Geist naturlos, nach den sensualistischen Begriffen Lockes ist er kraftlos; bei dem einen gilt er von vornherein für eine fertige, vollendete Substanz, bei dem anderen für eine tabula rasa: daher erscheint er unter beiden Gesichtspunkten als ein Wesen ohne Naturkraft, d. h. ohne Anlage. Wo Anlage ist, da ist Entwickelung. Wo der Begriff der Anlage fehlt, da fehlt der Begriff der Entwickelung.

Die Anlage des Geistes ist die Anlage zur deutlich vorstellenden oder denkenden Kraft, die ja das Wesen des Geistes ausmacht. Wenn nun die entwickelte Vorstellung gleich ist der deutlichen, reflectirten, bewußten Vorstellung oder dem vernünftigen Denken, so ist im Zustande

ihrer Anlage diese Kraft die noch unentwickelte, also undeutliche, reflexions- und bewußtlose Vorstellung, die als solche noch nicht Erkenntniß und Wissenschaft, wohl aber die gehaltvolle Bedingung enthält, aus der beide hervorgehen.

Hier läßt sich der Mangel der Geisteslehre sowohl bei Descartes als auch bei Locke kurz und bestimmt darlegen und in eine Formel fassen, auf welche Leibniz bei dieser Streitfrage mit Vorliebe zurückkommt. Beide haben die Anlage des Geistes darum nicht erkannt, weil ihren Untersuchungen das Dasein der bewußtlosen Vorstellungen entging; sie haben die bewußtlosen Vorstellungen darum nicht entdeckt, weil sie vorstellen und wissen für eine und dieselbe Sache nahmen, während sie doch in der eigenen Erfahrung leicht den Unterschied beider entdecken konnten. Denn wir stellen vieles vor, ohne daß wir es uns vorstellen, d. h. ohne es zu wissen. Jede Gemüthsstimmung, die sich in deutliche Begriffe nicht auflösen läßt, beruht auf solchen bewußtlosen Vorstellungen, und überhaupt jede bewußtlose Thätigkeit. Jede Sprache hat Lautzeichen, nicht jede hat Schriftzeichen, welche die Laute ausdrücken. Auch die Chinesen reden in den Lauten eines Alphabets, aber sie schreiben nicht in den Zeichen dieser Laute, sie haben ein Alphabet, ohne es zu kennen; sie stellen es redend vor, ohne es zu wissen. So ist das Alphabet bei den Chinesen eine bewußtlose, bei den Griechen eine bewußte Vorstellung. Und so haben wir vieles, ohne es zu wissen.[1]

Aber freilich in dem naturlosen Geiste, dessen Thätigkeit im reinen Denken besteht, kann nichts vorgestellt werden, das nicht zugleich reflectirt würde, und nichts gedacht, das nicht zugleich gewußt würde: hier fallen Vorstellung und Reflexion immer unterschiedslos in eins zusammen.[2] Und eben dieselbe ungültige, mit der Erfahrung unvereinbare Voraussetzung beherrscht den englischen Philosophen in seiner Untersuchung des menschlichen Verstandes und bedingt sein ganzes System: ursprüngliche Vorstellungen sind ihm reflectirte Vorstellungen, angeborene Ideen bewußte Ideen, und weil sie das letztere nicht sind, so sind sie überhaupt nicht. Descartes identificirt vorstellen und wissen, Locke identificirt nach derselben Voraussetzung angeborene Vorstellungen und bewußte oder, wie Leibniz sagt, „inné" und „connu".

---

[1] Nouv. Ess. Liv. I. chap. I. p. 211. — [2] Et c'est en quoi les Cartésiens ont fort manqué ayant compté pour rien les perceptions, dont on ne s'apperçoit pas. Monad. Nr. 14. p. 706.

In den neuen Versuchen über den menschlichen Verstand macht Philaleth, der Repräsentant der lockeschen Philosophie, folgenden Einwurf gegen die angeborenen Ideen: „Diese Ideen sind so wenig in den Geist aller Menschen von Natur eingeschrieben, daß sie nicht einmal in dem Geiste der meisten wissenschaftlich Gebildeten, die ja aus der gründlichen Untersuchung der Dinge ihren Beruf machen, sehr klar und deutlich erscheinen, während sie doch von jedermann erkannt sein müßten." Darauf entgegnet Theophil im Sinne von Leibniz: „Dies heißt immer wieder auf dieselbe Voraussetzung zurückkommen, die ich doch so oft widerlegt habe, nämlich auf die Annahme, daß nichts angeboren (inné) sei, das nicht erkannt (connu) ist. Was angeboren ist, das wird nicht sogleich klar und deutlich als solches erkannt: es gehört oft sehr viel Aufmerksamkeit und Entwickelung dazu, um dessen inne zu werden, und eben diese Bedingungen haben die Leute der Wissenschaft nicht immer und alle anderen Menschen noch weniger."[1]

Aber wie voreilig jenes inné = connu ist, wie diese Gleichung nicht weniger als alle Mittelglieder übersieht zwischen der Anlage und dem entwickelten Zustande, zwischen Virtualität und Virtuosität: das läßt sich an den sensualistischen Begriffen selbst auf das deutlichste darthun. Wir wollen annehmen, daß im Geiste inné gleich connu, die angeborenen Begriffe gleich bewußten Begriffen oder Erkenntnissen sein sollen, daß darum, weil uns keine Erkenntnisse angeboren sind, dem Geiste auch keine Begriffe, also überhaupt nichts angeboren sein kann; wir wollen diese Voraussetzung zugeben, wenn sich das weitere System des Sensualisten damit verträgt. Was ist also der menschlichen Seele angeboren, wenn es die Begriffe nicht sind, wenn der Geist ursprünglich vollkommen leer, also so gut als nicht ist? Nur der Körper, so lautet die Antwort, und dessen Organe, deren sinnliche Eindrücke die Quelle aller Erkenntniß ausmachen. Aber sind uns wirklich die körperlichen Organe und die sinnlichen Wahrnehmungen in dem Sinne angeboren, in dem es die Begriffe dem Geiste nicht sind? Denn das müssen sie sein, wenn Locke den Sensationen des Körpers die Ursprünglichkeit zuschreiben darf, die er dem Geiste und dessen Begriffen abspricht. Angeborene Ideen, sagte Locke, müssen bewußte Ideen, d. h. Erkenntnisse oder entwickelte Begriffe sein. So müssen nach derselben Ansicht angeborene Körper sich bewegende Körper, angeborene Organe

[1] Nouv. Ess. Liv. I. chap. 2. Op. phil. p. 217.

entwickelte Organe sein. Wenn in Ansehung des Geistes angeborensein so viel als wissen bedeuten soll, so muß es in Ansehung des Körpers so viel als Bewegung und Empfindung bedeuten. Die Sehkraft ist uns angeboren, aber nicht das Sehen; die Muskelkraft ist uns angeboren, aber nicht das Gehen. Warum soll man in demselben Sinne nicht sagen dürfen: Begriffe oder Erkenntnißvermögen seien uns angeboren, aber nicht das Erkennen? Warum sollten dem Geiste nicht in demselben Sinne die Vorstellungen angeboren sein als dem Körper die Organe?

Indem Leibniz das System der Harmonie gegen Bayle vertheidigt, bezeichnet er einmal die Vorstellungen oder die Gedanken als die Organe der Seele, als die Instrumente, womit die Seele ihre Gesetze anführt.[1] Warum soll von diesen Organen nicht gelten, was von allen übrigen Organen ohne Ausnahme gilt? Wenn unserem Geiste darum nichts angeboren ist, weil es nicht gleich Erkenntnisse oder entwickelte Begriffe sind, so ist in diesem Sinn auch dem Körper kein Sinnesorgan, auch der Seele kein Körper angeboren. Die Sinne, weil sie nicht sogleich empfinden, sind eben so gut tabula rasa, als der Geist, weil er nicht sogleich erkennt. Ist inné gleich connu, so ist der Unterschied aufgehoben zwischen Virtualität und Virtuosität, und Locke müßte folgerichtig erklären: wo keine Virtuosität ist, da ist auch keine Virtualität; wo die entwickelte Kraft fehlt, da fehlt die Kraft überhaupt; wo keine Erkenntniß ist, da sind auch keine Begriffe; wo keine Empfindung ist, da sind auch keine Organe: Sätze, die nur dann richtig werden, wenn man sie umkehrt. Zu Gunsten seiner Voraussetzung müßte Locke nicht bloß den Geist, sondern auch den Körper in ein ursprüngliches Nichts verwandeln und den Menschen überhaupt für tabula rasa erklären.

Nehmen wir das Angeborensein im Verstande Lockes als entwickelte Kraft, so muß es von den Ideen des Geistes eben so gut als von den Organen des Körpers geleugnet werden. Nehmen wir es, wie Leibniz, als Anlage oder unentwickelte Kraft, so gilt es von beiden, und dem Geiste sind in den Ideen die Organe der Erkenntniß

[1] „Bayle wendet mir ein, daß die Seele keine Werkzeuge habe, um ihre Gesetze auszuführen. Ich antworte und habe geantwortet, daß sie deren allerdings hat: es sind ihre gegenwärtigen Gedanken, aus denen die folgenden hervorgehen, und man kann sagen, daß in der Seele, wie sonst überall, die Gegenwart schwanger sei mit der Zukunft." Répl. aux réflexions de Bayle. Op. phil. p. 187.

eben so gut angeboren, als dem Körper in den Sinnen die Organe der Empfindung. Dies ist der Mittelweg zwischen Descartes und Locke oder vielmehr der beiden überlegene Standpunkt: der menschliche Geist ist weder unmittelbare Erkenntniß, wie sich Descartes einbildet, noch, wie Locke meint, tabula rasa, sondern er ist Anlage zur Erkenntniß. Wir vergleichen in dem von Leibniz beliebten Bilde die Erkenntniß oder den entwickelten Geist mit einem ausgebildeten Kunstwerke, etwa mit einer Herkulesstatue: so erscheinen die Anlagen des Geistes oder die angeborenen Ideen gleich einem Marmor, der von Natur so geädert ist, daß er die Herkulesstatue präformirt und gleichsam in Lineamenten vorzeichnet, der also nach keiner fremden Idee mehr geformt, sondern nach seiner eigenen eingeborenen Form nur ausgemeißelt zu werden braucht, um als deutliches Kunstwerk zu erscheinen. „Wenn die Seele jener leeren Tafel gliche, so wären die Wahrheiten in uns, wie die Herkulesfigur in einem Marmor, der sich vollkommen gleichgültig dagegen verhält, ob er diese Gestalt empfängt oder jene. Gesetzt aber, es gäbe Adern in dem Steine, die vor anderen Gestalten die des Herkules bezeichneten, so wäre ein solcher Stein zu dieser Gestalt mehr als zu jeder anderen bestimmt, und der Herkules wäre ihm gleichsam eingeboren, obschon Arbeit dazu gehört, um jene Adern zu entdecken und durch Politur zu reinigen, indem man alles fortschafft, was deren deutliches Hervortreten verhindert. So sind uns die Ideen und Wahrheiten eingeboren als Neigungen, Dispositionen, natürliche Fähigkeiten (virtualités naturelles), nicht aber als Handlungen, obschon diese Fähigkeiten immer zugleich von entsprechenden, oft unbemerkbaren Handlungen begleitet sind."[1]

Setzen wir an die Stelle der Kunst, die nur ein unvollkommenes Abbild der Dinge selbst ist, die lebendige Natur, die sich entwickelt, so ist der menschliche Geist diejenige Natur, in deren Anlage die deutliche Vorstellung der Welt oder die Wissenschaft schlummert. Aus dieser Anlage folgen zunächst die unklaren, sinnlichen Vorstellungen, aus diesen die deutlichen und bewußten, und daraus zuletzt die wissenschaftliche Erkenntniß. Wie nun der klare Verstand aus dem unklaren hervorgeht, so erscheint dieser in dem Bildungsgange des Individuums als erste Grundlage der Erkenntniß, und es wird von dem menschlichen Geiste nichts deutlich vorgestellt, das nicht vorher undeutlich

[1] Nouv. Ess. Avant-propos. p. 196. Liv. I. chap. I. p. 210.

oder sinnlich vorgestellt worden; es tritt nichts in unser Bewußtsein, das nicht vorher in bewußtlosen Vorstellungen die Seele erfüllt hat. In dieser Rücksicht urtheilt Locke mit Recht: „nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu". Aber wenn so in der Ausbildung unseres Geistes die sinnliche Vorstellung der deutlichen vorangeht, folgt daraus schon, daß sie ursprünglich ist, daß sie den ersten und ausschließlichen Grund aller Erkenntniß bildet? Vielmehr folgen die sinnlichen Vorstellungen selbst aus dem ursprünglichen Vermögen des Geistes, und sie würden niemals klare Gedanken aus sich entbinden können, wenn sie nicht von einer verborgenen Denkkraft abstammten. Wir empfinden anders als die Thiere, und wir würden offenbar ganz wie sie empfinden, wenn nicht in unseren sinnlichen Wahrnehmungen schon eine höhere Seelenkraft thätig wäre, die allein in dem ursprünglichen Wesen des Geistes begründet sein kann. Unser Sinnenleben bildet daher in der Entstehung der Erkenntniß nicht das Princip, sondern eine untere oder mittlere Stufe, welche das deutliche Bewußtsein bedingt und selbst bedingt ist durch die Anlage des Geistes. Es ist wahr, daß wir nichts deutlich wissen, das wir nicht sinnlich vorgestellt haben, aber es wird im Geiste überhaupt nichts vorgestellt, weder deutlich noch undeutlich, das nicht aus dem Wesen des Geistes selbst folgt. Darum werden wir den locke'schen Satz, damit er nicht einseitig und bedenklich erscheine, mit Leibniz so ergänzen müssen: „nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, nisi intellectus ipse".

„Die Erfahrung ist nothwendig, ich gebe es zu", sagt Leibniz in den neuen Versuchen, „um die Seele zu gewissen Gedanken zu bestimmen und auf die Ideen in uns aufmerksam zu machen, aber wie können Erfahrung und Sinne jemals Ideen vermitteln? Hat denn die Seele Fenster? Gleicht sie Schreibtafeln? Ist sie wie Wachs? Offenbar machen alle, die so von der Seele denken, dieselbe eigentlich zu einem körperlichen Wesen. Man wird mir den alten Grundsatz der Schule entgegenhalten: es ist nichts in der Seele, das nicht aus den Sinnen kommt. Doch muß man davon die Seele selbst und ihre Bestimmungen ausnehmen."[1]

---

[1] Nouv. Ess. Liv. II. chap. I. p. 223.

Zehntes Capitel.
Die Entwickelung des Bewußtseins. Die kleinen Vorstellungen.

I. Die Continuität des Seelenlebens.

1. Die Thatsache der unbewußten Vorstellungen.

Mit der Untersuchung der bewußtlosen Vorstellungen bringt die leibnizische Philosophie in die geheime Werkstätte der geistigen Welt und erleuchtet jene dunkle Gegend der Seele, welche die Naturseite des menschlichen Geistes ausmacht. Leibniz hat dieses Gebiet für die philosophische Seelenlehre gewonnen und zum ersten mal auf die Entstehung des Bewußtseins aus dem unbewußten Leben der Seele hingewiesen. In unseren bewußtlosen Vorstellungen entdeckte er die Factoren, welche den Zusammenhang des geistigen Lebens mit dem natürlichen vermitteln, die Eigenthümlichkeit der Individualität ausprägen und in stetig fortschreitender Entwickelung die Schwelle des Bewußtseins erreichen. Auf diese Vorstellungen gründet sich das Naturleben des Menschen, das wir mit den übrigen Wesen niederer Art gemein haben, und zugleich die unsagbare Eigenthümlichkeit, vermöge deren sich jeder Einzelne von allen anderen Wesen seiner Art unendlich unterscheidet. Von hier aus betrachtet, erscheint die Differenz zwischen Mensch und Thier als eine kleine, die Differenz zwischen Mensch und Mensch als eine unendlich große, die von den früheren Philosophen keiner richtig zu schätzen gewußt hat. Keiner hat die Elemente erkannt, die das unsagbare Wesen der in ihrer Art einzigen Individualität, den Kern des Menschen ausmachen, aus dem sich die Früchte des Geistes entwickeln: den von geheimen, im Hintergrunde des Bewußtseins thätigen Seelenkräften allmählich gestimmten Grundton des Willens, der jeder menschlichen Persönlichkeit ihre eigene Art giebt und die feste Besonderheit des Charakters bildet. „Es ist nichts in unserem Verstande", sagt Leibniz, „das nicht in der dunklen Seele als Vorstellung schon geschlummert hätte." Ebenso ist nichts in unserem Charakter, das nicht in eben jenem Schacht unseres Innern als Willenszug angelegt und vorbereitet worden. Nichts wird von uns deutlich erkannt, das wir nicht vorher dunkel vorgestellt haben, nichts deutlich gewollt, das wir nicht vorher dunkel und gleichsam instinctiv erstrebt haben.

Erwägen wir, wie dem menschlichen Mikrokosmus gerade in seiner verborgenen Tiefe das achtzehnte Jahrhundert seine wissenschaftliche

und poetische Aufmerksamkeit mit besonderer Vorliebe zuwendet, wie hier die eigene Individualität mit so vielem Eifer beobachtet, in so vielen Selbstbekenntnissen und Autobiographien dargestellt wird: so sehen wir, wie es Leibniz ist, der in dieser Richtung dem Jahrhundert die Fackel voranträgt. Die Lehre von den „kleinen Vorstellungen", von welcher Seite wir dieselbe betrachten und würdigen, erscheint uns in jedem Sinne als der eindringlichste und fruchtbarste Begriff seiner Philosophie, die durch ihre ganze Anlage und Richtung in der Verfassung war, diese Entdeckung zu machen. Und keine ihrer Untersuchungen zeigt uns anmuthiger und lehrreicher, wie Leibniz mit der eindringenden Unterscheidungskraft seines Verstandes zugleich eine poetische Anschauung für die ganze Fülle der menschlichen Natur zu verbinden wußte. Wir haben den „kleinen Vorstellungen" eine dreifache Bedeutung beigelegt: sie sind das Bindeglied, welches den Geist mit der Natur verknüpft und in dem natürlichen Stufengange der Dinge festhält; sie sind der Schlüssel für das Labyrinth der einzelnen Menschenseele; sie bilden die Schwelle des Bewußtseins.

Die Thatsachen der Natur und die Principien der Metaphysik vereinigen sich, um das Dasein der bewußtlosen Vorstellungen in unserer Seele zu beweisen. Wie in den Körpern die bewegenden Kräfte von der Natur dargethan und von der Metaphysik erklärt werden, so im Geiste die bewußtlos vorstellenden Kräfte. Hier findet sich zwischen den Thatsachen der Geisteslehre und den Principien der Metaphysik dieselbe Uebereinstimmung, die wir früher zwischen der Metaphysik und den Thatsachen der Körperlehre nachgewiesen haben.

Zunächst gelten uns die bewußtlosen Vorstellungen als eine nothwendige Annahme, ohne welche die Thatsache des Geistes so wenig erklärt werden kann, als ohne bewegende Kräfte die des Körpers. Der Geist war die bewußte Vorstellung seiner selbst und der Welt, daraus folgte nothwendig die deutliche und vernunftgemäße Erkenntniß der Dinge. Eine solche Erkenntniß bestand in nothwendigen und ewigen Wahrheiten, welche nicht gefaßt werden konnten ohne Begriffe, die uns ursprünglich gegeben sind, d. h. ohne angeborene Ideen. Angeboren aber sind uns niemals bewußte Vorstellungen, mithin müssen die angeborenen Ideen bewußtlose Vorstellungen sein. So gewiß in unserem Geiste ewige Wahrheiten existiren, so gewiß giebt es in unserer Seele angeborene Ideen oder bewußtlose Vorstellungen. Ohne diese Voraussetzung ist die Thatsache der Erkenntniß nicht zu erklären.

2. Die immer thätige Kraft der Vorstellung.

Nun lehrte die Metaphysik, daß alle Dinge Kräfte, alle Kräfte thätige und zwar immer thätige Wesen sind.[1] Mithin sind die vorstellenden Kräfte immer vorstellend, es giebt in denselben keine leeren Momente, so wenig als in den Körpern leere Räume oder in der Weltordnung leere Zwischenreiche. Gilt dieser Satz ohne Ausnahme von allen Wesen, so muß von der menschlichen Seele erklärt werden, daß sie immer denkt, daß es keinen Augenblick unseres Lebens giebt, der von allen Vorstellungen gänzlich entblößt wäre. Aus den ersten Principien der Metaphysik folgt, daß die menschliche Seele unaufhörlich vorstellt oder fortwährend in der Entwickelung von Vorstellungen begriffen ist, sonst wäre sie nicht Kraftäußerung, also überhaupt nicht Kraft, also nichts.

Unsere tägliche Erfahrung beweist, daß wir nicht immer mit Bewußtsein vorstellen. Da nun zufolge ewiger Gesetze die vorstellende Kraft immer wirkt, so müssen wir auch ohne Bewußtsein und ohne Reflexion vorstellen. Die Metaphysik begründet, was die Thatsache des geistigen Lebens zu ihrer Erklärung verlangt: daß es in unserem Geiste bewußtlose Vorstellungen giebt. Ja sie beweist mehr: daß die Seele, wenn sie nicht mit Bewußtsein vorstellt, immer von bewußtlosen Vorstellungen eingenommen und erfüllt ist. Die tägliche Erfahrung lehrt uns, daß wir nicht immer bewußte Vorstellungen haben; sie läßt dahin gestellt sein, ob es bewußte Vorstellungen giebt oder nicht, ob der bewußtlose Geist in gewisser Weise thätig oder, wie Locke will, vollkommen leer ist. Die Thatsache der Erkenntniß erklärt, daß es angeborene Erkenntnißprincipien und darum bewußtlose Vorstellungen geben müsse; sie läßt dahin gestellt sein, ob die letzteren sich nur auf jene zur Erkenntniß nothwendigen Ideen beschränken und außerdem die Seele von Vorstellungen entblößt ist. Diese Möglichkeit verneint die Metaphysik, sie behauptet, daß der menschliche Geist nie „tabula rasa" ist, daß seine eingeborene Kraft immer handelt, also immer vorstellt, sei es mit oder ohne Bewußtsein: daß die bewußtlose Vorstellung so lange wirkt, als die bewußte nicht wirkt.

Auch genügen die Thatsachen unserer Erfahrung allein, um in Uebereinstimmung mit den Gesetzen der Metaphysik die Existenz der bewußtlosen Vorstellungen mit voller Sicherheit zu erklären. Es ist

[1] S. oben Buch II. Cap. I. S. 333.

durch Erfahrung gewiß, daß wir bewußte Vorstellungen haben, es ist eben so gewiß, daß wir nicht immer mit Bewußtsein vorstellen: also bleibt für unsere unbewußten Zustände nur übrig, daß hier entweder gar keine Vorstellungen sind oder bewußtlose. Setzen wir den ersten Fall: es seien gar keine Vorstellungen, die bewußtlosen Seelenzustände seien leer, so entsteht die Frage, woher kommen dann die bewußten? Aus nichts läßt sich niemals etwas erklären, Bewegungen können nur aus Bewegungen, Vorstellungen nur aus Vorstellungen folgen. Wenn den bewußten Vorstellungen gar keine Vorstellungen vorangingen, so würden jene aus nichts folgen, sie würden vollkommen unbegründet und unerklärlich, also so gut als nicht sein. Giebt es überhaupt Vorstellungen, so muß es deren immer geben, denn jede Vorstellung kann nur aus einer anderen, diese wieder aus einer anderen erklärt werden, so daß die Vorstellungsreihe auch nicht die kleinste Lücke erlaubt, denn auch in der kleinsten Lücke, in der geringsten Pause würde die Vorstellungskraft aufhören, und es wäre schlechterdings unbegreiflich, wie sie jemals wiederanfangen könnte. Dasselbe Gesetz der Continuität oder der unendlich kleinen Differenzen, welches den Stufengang der Dinge beherrscht, beherrscht auch in jeder einzelnen Monade die Thätigkeit der Kraft und läßt in stetigem Zusammenhange Kraftäußerung aus Kraftäußerung folgen. Ein Seelenzustand ohne Vorstellung wäre ein leerer Augenblick, ein psychisches Vacuum, welches ebenso unmöglich ist, wie das physische Vacuum im Körper oder das metaphysische in der Weltordnung (vacuum formarum). Daß es in unserer Seele Vorstellungen giebt, ist durch Erfahrung gewiß, aber diese Erfahrung wäre unerklärlich, wenn es nicht immer Vorstellungen gäbe. Also müssen wir das Seelenleben gleichsetzen einer ununterbrochenen Vorstellungsreihe, deren Glieder in einem stetigen Fortschritte bis zu einem Grade der Intensität steigen, wo sie gemerkt, appercipirt, gewußt werden, und wiederum zu einem so geringen Grade der Intensität herabsinken, daß sie nicht mehr gemerkt, appercipirt, gewußt werden. Die Vorstellungen sind, wie die organischen Körper, in einer fortwährenden Verwandlung begriffen, worin sie sich entwickeln und wieder verhüllen, erleuchten und wieder verdunkeln, erwachen gleichsam und wieder einschlafen. Die wachen Vorstellungen sind die bewußten, welche in den Erleuchtungskreis der Reflexion eintreten; die verhüllten, dunklen, schlafenden Vorstellungen sind die bewußtlosen, die in den Schattenkreis der Seele, in die Nachtseite des

Geistes wieder zurückgehen. Das Bewußtsein erleuchtet nie alle Vorstellungen zugleich, so wenig die Sonne in einem Augenblicke alle Orte der Erde bescheint, sondern es sind immer die am meisten entwickelten, intensivsten Vorstellungen, die gewußt werden, während die übrigen nach dem Grade ihrer Intensität mehr und mehr an Deutlichkeit abnehmen, sich mehr und mehr von dem Bewußtsein entfernen und zuletzt unter dessen Horizont, unter das Niveau unserer Aufmerksamkeit herabsinken. So ist auch der Tod kein vorstellungsloser, sondern ein schlafender Zustand, aus dem wir erwachen werden.[1]

II. Der Zusammenhang des Unbewußten und Bewußten.

1. Die kleinen Vorstellungen als Elemente des Bewußtseins.

Der bewußte Geist sieht die Vorstellungen, wie das entwickelte Auge die sinnlichen Dinge, in den Verhältnissen der Perspective. Je näher das Object unserem Gesichtspunkte, um so klarer das Bild, und umgekehrt, je entfernter das Object, um so deutlicher seine Erscheinung. In der bewußten Seelenregion sind nicht alle Vorstellungen gleich deutlich, ebenso wenig als in unserem Gesichtskreise alle Dinge gleich sichtbar. An der Grenze des Horizontes verschwindet das Sichtbare, und innerhalb desselben werden die sichtbaren Dinge um so bemerkbarer, je näher sie unserem Gesichtspunkte kommen, um so dunkler, je weiter sie davon abliegen. Auch der bewußte Geist hat seinen Horizont, der gleichsam die Grenzlinie bildet zwischen den bewußtlosen und bewußten Vorstellungen. Was dieser Horizont in sich schließt, wird gewußt, aber nicht mit derselben Deutlichkeit; was jenseits desselben liegt, ist dem Bewußtsein nicht gegenwärtig. Wie die sinnlichen Erscheinungen allmählich in unseren Gesichtskreis eintreten und ihn wieder verlassen, ebenso allmählich treten die Vorstellungen in unser Bewußtsein, verlieren an Deutlichkeit, je weiter sie sich nach der Grenze der geistigen Gesichtsweite entfernen, und wie sie die äußerste Linie überschreiten, so sinken sie wieder herab in die Schattenregion der Seele. Wir vergleichen die bewußten Vorstellungen mit den sichtbaren Dingen, die bewußtlosen mit den nicht sichtbaren, sei es, daß wir diese noch nicht gesehen haben oder nicht mehr sehen. Wird man noch sagen, daß es außer den bewußten Vorstellungen in unserer Seele gar keine Vorstellungen giebt? Dies wäre ungefähr, als ob man sagen wollte:

[1] Nouv. Ess. Avant-propos. p. 197.

außer den Dingen, die wir sehen, giebt es auf unserer Erde keine Dinge weiter; die Grenze unseres Horizonts ist die Grenze unseres Weltkörpers; wo der Himmel die Erde zu berühren scheint, da berührt er sie wirklich! So dürfen die Kinder urtheilen, aber nicht die Geographen. Ein Psycholog, der die bewußtlosen Vorstellungen leugnet und die menschliche Seele da aufhören läßt, wo der bewußte Geist aufhört, käme einem Geographen gleich, der die Erde für eine Fläche erklärt und unseren Gesichtskreis für deren Grenze. Wie der sinnliche Horizont nur den kleinsten Theil der irdischen Welt umfaßt, so erleuchtet der bewußte Geist immer nur einen sehr kleinen Theil des menschlichen Mikrokosmus und erleuchtet ihn so, daß die bewußten Vorstellungen von der Peripherie nach dem Centrum zu immer deutlicher, von dem Centrum nach der Peripherie hin immer dunkler werden. Ein Psycholog, der die bewußte Vorstellungswelt in diesen Schattirungen nicht einsieht, in dieser wachsenden und abnehmenden Deutlichkeit, gleicht einem chinesischen Maler, der die Kunst der Perspective nicht versteht, und dessen Bilder darum so weit hinter den Anschauungen der Natur zurückbleiben.

In der Natur erscheinen uns die Dinge um so größer, je deutlicher und sichtbarer sie werden, um so kleiner, je weiter sie sich von unserem Standpunkte entfernen. Hier scheinen die Vorstellungen wirklich zu wachsen und sich zu verkleinern. Die Vergleichung der bewußten Vorstellungen mit den sichtbaren liegt so nahe, daß wahrscheinlich diese Analogie unserem Philosophen vorgeschwebt hat, wenn er die Vorstellungen sich verdeutlichen läßt, indem sie wachsen oder größer werden, und auf der anderen Seite die undeutlichen und bewußtlosen Vorstellungen insgesammt als „kleine Vorstellungen (perceptions petites)" bezeichnet: das sind diejenigen, welche entweder nur schwach und wie aus weiter Ferne oder gar nicht appercipirt werden (perceptions insensibles, imperceptibles). Diese kleinen Vorstellungen im menschlichen Geiste sind analog den kleinen Körpern in der Natur, und sie verhalten sich zu den bewußten Vorstellungen, wie die Corpuskeln oder die Atome zu den sichtbaren Körpern. Die bewußte Vorstellung unterscheidet sich von der bewußtlosen, wie das Große vom Kleinen, nicht durch einen Gegensatz, sondern durch eine graduelle Stufenreihe, die allmählich aus dem Kleinen das Große entstehen läßt. Alles in der Welt fängt klein an, die Bewegung in der Natur, wie die Vorstellung im Geiste, und es wird groß, indem es wächst und sich entwickelt.

Das Große ist das entwickelte Kleine. Die großen, intensiven oder bewußten Vorstellungen sind die entwickelten kleinen oder unbewußten.

Wie nun alle Entwickelung auf dem Gesetze der Continuität beruht, so erklärt dieses Gesetz allein, wie aus dem bewußtlosen Leben das bewußte, aus der Seele der Geist hervorgeht. Wenn es in der Welt nichts Kleines gäbe, so gäbe es keinen Anfang, kein Werden, und das Große wäre eine plötzliche, unbegründete und darum naturwidrige Erscheinung. Dann gäbe es in der Natur keine Continuität, die allein in der Entwickelung des Kleinen, in der allmählichen Entstehung des Großen besteht; dann gäbe es in der Welt keine Harmonie, die sich allein auf das Gesetz der Continuität gründet. Aus den kleinen Vorstellungen folgt die Continuität, aus dieser folgt die Harmonie. Darum sagt Leibniz: „Es sind die kleinen Vorstellungen, wodurch ich die Weltharmonie erkläre".[1] „Die unbemerkbaren Vorstellungen", so heißt es in der Einleitung zu den neuen Versuchen über den menschlichen Verstand, „haben in der Pneumatik eine eben so große Bedeutung als die Corpuskeln in der Physik, und es ist gleich unverständig, beide deshalb zu verwerfen, weil sie außerhalb unseres sinnlichen Gesichtskreises liegen. Nichts geschieht mit einem Schlage. Es ist einer meiner größten und bewährtesten Grundsätze, daß die Natur niemals Sprünge macht. Ich habe dies schon früher das Gesetz der Continuität genannt, und die Anwendung desselben ist höchst wichtig in der Physik. Dieses Gesetz bewirkt, daß man immer vom Kleinen zum Großen und umgekehrt eine mittlere Sphäre durchwandert, von Grad zu Grad, von Theil zu Theil, daß eine Bewegung niemals unmittelbar aus der Ruhe entsteht, noch zur Ruhe unmittelbar zurückkehrt, es sei denn durch eine verminderte Bewegung. So kann man keine Linie oder Längendimension durchmessen, ohne zuvor eine kleinere Linie zurückgelegt zu haben. Aber bis jetzt haben die Physiker, welche die Gesetze der Bewegung aufgestellt, jenes Gesetz nicht beobachtet, denn sie glauben, ein Körper könne augenblicklich eine Bewegung empfangen, die der seinigen schnurstracks zuwiderläuft. Fassen wir alles zusammen, so läßt sich schließen, daß unsere bemerkbaren Vorstellungen in einer graduellen Entwickelung (par degrés) aus den Vorstellungen entstehen, die zu klein sind, um bemerkt zu werden. Urtheilt man anders, so kennt man in der That wenig die unermeßliche

[1] Siehe oben Buch II. Cap. VIII. S. 463.

Feinheit der Dinge, die immer und überall ein wirklich Unendliches in sich schließen."[1]

2. Die kleinen Vorstellungen als die Bedingung des Mikrokosmus.

Das unendlich Große und das unendlich Kleine durchdringen sich im Individuum. Hier kann das eine nur durch das andere dargestellt werden. Setzen wir das unendlich Große gleich dem Universum und das unendlich Kleine gleich der bewußtlosen Vorstellung, so leuchtet ein, daß in der menschlichen Seele das Universum nie ganz klar und deutlich, also entweder gar nicht oder nur unklar und undeutlich vorgestellt werden kann. Nur vermöge der bewußtlosen Vorstellung ist daher im Individuum das Ganze, das Unendliche, die Vorstellung der Welt gegenwärtig. Ohne das dunkle, unbewußte Seelenleben giebt es keinen Mikrokosmus. Ohne bewußtlose Vorstellungen, die das Ganze in sich schließen, giebt es im wahren Sinne des Worts keinen Weltzusammenhang, der jedes Wesen mit allen übrigen verbindet. Der Weltzusammenhang gleicht einem unendlich feinen, unendlich verschlungenen Gewebe, worin jeder Theil durch zahllose Fäden mit allen übrigen verknüpft ist. Keine menschliche Wissenschaft ist jemals im Stande, alle diese Fäden zu übersehen, jeden derselben zu unterscheiden und in seinem eigenthümlichen Lauf zu verfolgen. Und doch sind sie, doch entspringen und münden in jedem Individuum zahllose Fäden, die es mit allen Dingen, alle Dinge mit ihm verbinden; doch ist jedes Individuum von Natur in ein solches unendlich feines, unendlich mannichfaltiges, nie ganz zu entwirrendes Gewebe verflochten. Wie in dem Mittelpunkte eines Kreises zahllose Radien zusammenlaufen, zahllose Centriwinkel enthalten sind, so schließt die menschliche Seele unendlich viele Beziehungen und Vorstellungen in sich. Jenen unsichtbaren Fäden im Gewebe der Welt entsprechen die bewußtlosen kleinen Vorstellungen in der Seele des Menschen. „Sie bilden", sagt Leibniz, „jenes unsagbare Etwas, die Empfindungsweise, die sinnlichen Vorstellungen, die im Ganzen klar, im Einzelnen verworren sind: diese Eindrücke, welche die Außenwelt auf uns ausübt, und die das Unendliche in sich schließen, dieses Band, das jedes Wesen mit dem ganzen übrigen Universum verbindet."[2]

---

[1] Nouv. Essais. Avant-propos. p. 198. — [2] Ces petites perceptions sont donc de plus grande efficace, qu'on ne pense. Ce sont elles, qui forment ce je ne sais quoi, ces gouts, ces images des qualités des sens, claires dans l'assemblage, mais confuses dans les partics; ces impressions, que les corps,

3. Schlaf und Wachen. Die Gewohnheit.

Unsere Erfahrung kennt keinen Lebenszustand, worin die vorstellende Kraft pausirt, und der Geist Vorstellungen zu bilden aufhört. Etwa im Schlaf? Auch das schlafende Leben hat seine Vorstellungen, indem es träumt, und wir träumen immer. Was man den traumlosen Schlaf nennt, ist nichts, als der tiefe Schlaf, an dessen Träume wir uns nicht mehr erinnern, oder dessen Bilder wir nach dem Erwachen nicht mehr vorstellen. Aber wir haben jedesmal beim Erwachen das Gefühl, daß eine gewisse Zeit während des Schlafes verflossen ist, und dieses Gefühl wäre unmöglich, wenn wir nicht geträumt, d. h. während des Schlafes Vorstellungen gehabt hätten. Denn wir messen allemal die Zeit nach den Vorstellungen, welche in ihr verfließen, so daß dieselbe Zeit uns lang oder kurz erscheint, je nachdem wir mehr oder weniger Vorstellungen während ihres Verlaufes gehabt haben. Wenn wir gar nicht träumten, so müßte uns die Zeit des Schlafes als keine erscheinen. Da nun der verflossene Schlaf stets als eine gewisse verflossene Zeit erscheint, so beweist diese Erfahrung hinlänglich, daß wir immer träumen. Auch würden wir nicht mit Vorstellungen erwachen, wenn wir ohne alle Vorstellungen geschlafen hätten. Auch den sogenannten traumlosen Schlaf begleitet immer eine schwache Empfindung der Außenwelt (quelque perception de ce qui se passe au dehors), und man erwacht um so eher, je mehr sich diese Empfindung regt, obwohl sie nicht immer stark genug ist, um das Erwachen zu verursachen. Darum muß man die Beständigkeit der Vorstellungen in unserer Seele nicht auf die Träume allein gründen, weil im Schlafe auch eine Vorstellung der Außenwelt stattfindet.[1]

Leibniz bemerkt, daß sich das schlafende Leben, die bewußtlose, träumende Vorstellung der Außenwelt auch im wachen Zustande fortsetzt und mitten in unseren bewußten Handlungen gegenwärtig ist. Die bewußte Handlung nämlich, sei es in theoretischer oder praktischer Hinsicht, richtet sich immer auf einen bestimmten Gegenstand, dem sie ihre ganze Aufmerksamkeit widmet. Je lebendiger und wirksamer diese Aufmerksamkeit ist, um so mehr sammelt sich hier, wie in einem Brennpunkt, das Bewußtsein, um so ausschließlicher wird seine ganze

---

qui nous environnent, font sur nous, et qui enveloppent l'infini; cette liaison, que chaque être a avec tout le reste de l'univers. Nouv. Ess. Avant-propos. p. 197.

[1] Nouv. Ess. Liv. II. chap. I. p. 224—225.

Thätigkeit von jener Vorstellung eingenommen, und in solchen Zuständen höchster geistiger Anspannung verlieren wir, wie man zu sagen pflegt, Auge und Ohr für alle anderen Dinge. Wir sehen und hören wohl, was uns umgiebt, aber undeutlich und wie im Traume; die Eindrücke der Außenwelt nehmen uns nicht ein, sondern gehen unbemerkt an unserer Seele vorüber. Auf einen Punkt concentrirt, sind wir für alle anderen zerstreut. Der Geist wacht in Ansehung dieses einen Objects, und die Seele schläft in Ansehung aller anderen. Je lebhafter und angespannter dort die geistige Thätigkeit, um so bewußtloser sind die anderen Vorstellungen, um so tiefer schläft gleichsam in dieser Region unsere Seele. Man erzählt von Archimedes, daß er die Einnahme von Syrakus überhört habe, versenkt in mathematische Betrachtungen. Ein Geometer wurde bei Aufführung eines großen Tonwerks plötzlich von dem Anblicke einer Figur an der Decke des Saales überrascht, die ihm ein mathematisches Problem vorstellte, und vergaß darüber das Tonwerk, er hörte nur noch Geräusch, nicht mehr Musik. Die Seele des Archimedes schlief in Rücksicht des Kriegsgetümmels, das sie umtobte, sein Geist wachte in der Betrachtung der Cirkel; die Seele des anderen schlief in Rücksicht der Musik, während sein Geist in der geometrischen Aufgabe verweilte. Der so gefesselte und ausschließlich beschäftigte Geist zerstreut sich nach allen anderen Richtungen, und im Zustande der Zerstreuung handeln wir, wie im träumenden Schlafe, nach verworrenen Vorstellungen, denn wir wissen nicht, was wir thun, was wir vorstellen. Wenn sich der Geist gar nicht mehr sammeln und auf einen bestimmten Punkt concentriren kann, so wird er völlig zerstreut, alle Vorstellungen verwirren sich und werden bewußtlos. Dieser Zustand allseitiger Zerstreuung und völlig geschwächter Aufmerksamkeit bezeichnet immer den Uebergang von dem wachen Leben zum Schlafe. Die wachsende Zerstreuung ist das Einschlafen, die wachsende Aufmerksamkeit das Erwachen, so wie die wachsende Intensität der Vorstellungen das Bewußtwerden, die abnehmende das Bewußtloswerden war. „Wir haben immer", sagt Leibniz, „Objecte, welche unser Auge und Ohr einnehmen und darum unsere Seele berühren, ohne daß wir sie beachten, weil unsere Aufmerksamkeit in andere Objecte versenkt ist, bis jene stark genug werden, um uns zu fesseln, sei es, daß sich ihre Wirksamkeit verdoppelt, oder sonst aus anderen Gründen. Das ist gleichsam ein partieller Schlaf, der sich nur auf gewisse Objecte bezieht (comme un sommeil

particulier à l'égard de cet objet-là), und dieser Schlaf wird allgemein, sobald unsere Aufmerksamkeit in Rücksicht aller Objecte insgesammt aufhört. Auch ist es ein Mittel, um einzuschlafen, daß man seine Aufmerksamkeit theilt, um sie zu schwächen."[1]

Während aus den bewußten Vorstellungen des hellen Geistes die Vernunfteinsicht folgt, worin alle Menschen übereinstimmen, so sind es die bewußtlosen Vorstellungen der dunklen Seele, welche dem Individuum das Gepräge der Eigenthümlichkeit geben, worin sich jeder einzelne von allen übrigen unterscheidet. Sie individualisiren den Menschen und sind daher in seinem Seelenleben das Princip der Individuation. Jede einzelne kleine Vorstellung läßt in unserem Dasein ihre leise Spur zurück, diese Spur ist unvertilgbar und wirkt mit natürlicher Causalität fort, so daß ihre Wirkung nie mehr von unserem Lebensschauplatz verschwindet. Wie nun die Vorstellungskraft unaufhörlich wirkt, so reiht sich im continuirlichen Zusammenhange Wirkung an Wirkung, und aus diesen unendlich kleinen Eindrücken folgt allmählich der lebendige Gesammtausdruck einer in ihrer Art einzigen Individualität. Die kleinen Vorstellungen sind gleichsam die bildnerischen, plastischen Seelenkräfte, welche unsere eigenthümliche Lebensform nach und nach auswirken, von denen jede einzelne die Lebensform in ihrer Weise detaillirt. Und dieser ganze Proceß der sich bildenden Seeleneigenthümlichkeit geschieht in geräuschloser Stille gleichsam in Hintergrunde des wachen, selbstbewußten Geistes. Ehe wir mit Bewußtsein denken, mit Absicht wollen, finden wir uns als eine schon bestimmte Individualität, worin die Geistesrichtungen angelegt und präformirt sind. Diese Individualität bildet die Quelle, woraus der Verstand seine Erkenntnisse, der Wille seine Absichten schöpft; sie macht den Stoff, welchen Verstand und Wille in die Potenz des Bewußtseins erheben. Was sich in unserer Seele heranbildet ohne deutliche Begriffe, ohne bewußte Absichten, das macht sich unwillkürlich. Darum sind es die kleinen Vorstellungen, aus deren Wirksamkeit unser gesammtes unwillkürliches Leben hervorgeht, worauf sich alle unsere unwillkürlichen Handlungen und Zustände gründen. Der unwillkürliche Lebenszustand ist das Naturell und die Gewohnheit, die angeborenen und die eingelebten Functionen. Jenes macht unsere erste, diese unsere zweite Natur aus. Denn die Gewohnheit besteht

[1] Nouv. Ess. Liv. II. chap. I. p. 225.

darin, daß wir gewisse Eindrücke, gewisse Handlungen in unserem Leben so oft wiederholt haben, daß wir nicht mehr mit Bewußtsein darin gegenwärtig sind, daß sich ihre Vorstellungen durch die beständige Wiederholung bis zu einem Grade verkleinert haben, wo sie nicht mehr bemerkt werden. Gewohnte Eindrücke und Handlungen sind solche, die in unsere Natur übergegangen sind und der Seele als habituelle Zustände und Fertigkeiten inwohnen. Sich an etwas gewöhnen, heißt so viel als die bewußte Vorstellung der Sache oder Handlung (durch Wiederholung) in eine bewußtlose, kleine Vorstellung verwandeln. Wenn man lesen lernt, so ist jeder einzelne Buchstabe eine bewußte, große Vorstellung, welche die volle Aufmerksamkeit des Lernenden in Anspruch nimmt. Wenn man lesen kann, so sind die einzelnen Buchstaben kleine, so kleine Vorstellungen geworden, daß man sie nicht mehr beachtet, wenigstens zu beachten nicht mehr nöthig hat. Das Lesenkönnen ist mithin eine Gewohnheit oder Fertigkeit, die sich mechanisch macht, weil die vielen einzelnen dazu gehörigen Vorstellungen bis auf einen solchen kleinen Grad zurückgeführt sind, daß sie nur noch in das Reich der bewußtlosen Seele fallen. Und auf diese Weise erklären sich alle unsere Gewohnheiten und überhaupt jeder habituelle Lebenszustand. Man hat das menschliche Leben nur zu seinem geringsten Theile erklärt, wenn man die Gewohnheit nicht erklärt und aus der Natur der Seele abgeleitet hat. Die Macht der Gewohnheit gründet sich allein auf die Macht der bewußtlosen oder kleinen Vorstellungen. Auf diesen kleinen Vorstellungen beruht das bewußtlose, unwillkürliche Seelenleben in allen seinen Erscheinungen; daraus entwickelt sich die bewußte Geistesthätigkeit. In den angeborenen Ideen, welche zuerst kleine (unbewußte) Vorstellungen sind, liegen die logischen Bedingungen der Erkenntniß und die Antriebe der moralischen Willensrichtung. Alle deutlichen Vorstellungen waren vorher dunkle. Das Bewußtsein erzeugt nicht völlig neue Ideen, sondern durchdringt und beleuchtet nur die in der Seele gegebenen. Eben so wenig gebiert der Wille rein aus sich heraus Vorsatz und Absicht seiner Handlungen, sondern er ergreift stets den hervorstechenden, überwiegenden Antrieb. Die deutliche Willensabsicht ist allemal der am meisten intensive, entwickelte, darum ins Bewußtsein getretene Trieb. Wie nun jeder Trieb oder Instinct einen unwillkürlichen Seelenact bildet, so giebt es im menschlichen Willen keine bloße Willkür, in der menschlichen Seele keine leere Selbstbestimmung oder keine Freiheit,

die gleich wäre der reinen Willkür. Aus der Natur der menschlichen Seele und näher aus den kleinen Vorstellungen ergiebt sich mithin der eigenthümliche, eingeschränkte Freiheitsbegriff, welcher der leibnizischen Sittenlehre zu Grunde liegt. Es wird sich zeigen, daß dieser Freiheitsbegriff, wie früher die leibnizische Erkenntnißlehre, die Mitte und den Uebergang bildet zwischen Spinoza und Kant, zwischen der dogmatischen und kritischen, der rein naturalistischen und der rein moralistischen Philosophie. „Alle Eindrücke", sagt Leibniz in den neuen Versuchen, „haben ihre Wirkung, aber alle Wirkungen sind nicht immer bemerkbar. Daß ich mich lieber dahin als dorthin wende, geschieht sehr oft durch eine Verkettung kleiner Eindrücke (par un enchaînement de petites impressions), deren ich mir nicht bewußt bin, und welche mir jene Bewegung weniger annehmlich als jene machen. Alle unsere unwillkürlichen Handlungen resultiren aus dem Zusammenwirken kleiner Vorstellungen, und eben daher kommen auch unsere Gewohnheiten und Leidenschaften, die oft einen so großen Einfluß auf unsere Vorsätze ausüben. Denn alle diese habituellen Zustände entstehen nach und nach, folglich würde man ohne die kleinen Vorstellungen niemals zu solchen bestimmten Dispositionen gelangen. Ich habe bereits bemerkt: wer diese Wirkungen in der Moral leugnet, der macht es wie die Idioten, die in der Physik die unwahrnehmbaren Körperchen in Abrede stellen; solche Idioten giebt es auch unter den Moralisten, die von der Freiheit reden und dabei die Wirksamkeit der kleinen Vorstellungen übersehen, die allemal nach der einen oder anderen Seite unsere Neigungen entscheiden. Darum bilden sich diese Leute ein, es gebe in den moralischen Handlungen eine völlige Indifferenz, wie etwa beim Esel des Buridan, der mitten zwischen zwei Wiesen steht. Darüber werden wir später ausführlicher reden. Ich behaupte indessen: daß die kleinen Vorstellungen den Willen geneigt machen, ohne ihn zu nöthigen (ces impressions font pencher sans nécessiter)."[1]

[1] Nouv. Ess. Liv. II. chap. I. p. 225.

Elftes Capitel.

Die Erkenntnißlehre. Aesthetik und Logik.

I. Die dunkle Vorstellung der Harmonie.

1. Die ästhetische Vorstellung.

Was von allen Vorstellungen in unserer Seele gilt, daß sich dieselben allmählich ausbilden und auf dem Wege vom Unbewußten zur hellen Erkenntniß den Zustand des dunklen Bewußtseins durchwandern, muß natürlich auch von der Vorstellung der Welt und der Ordnung der Dinge gelten. Auch diese wird, bevor sie zur deutlichen Ausprägung gelangt, in dem magischen Zwielicht des dunklen Bewußtseins erscheinen, welches die Mitte bildet zwischen dem bewußtlosen Sinnenschlaf und der hellen Verstandesbetrachtung. Wenn die Vorstellung der Form und Harmonie vollkommen entwickelt und aufgeklärt ist, so bildet sie das System der Wissenschaft und Philosophie. Ist der Formbegriff noch gar nicht in unserer Seele aufgegangen und in den Horizont des Bewußtseins eingetreten, so leben wir noch im Zustande der rohen Begierde und des gemeinen Sinnengenusses. Zwischen diesem noch ganz verhüllten und jenem schon völlig entwickelten Zustande giebt es einen helldunkeln Uebergangspunkt, ein clair-obscur, worin dem Geiste die reinen Formen wahrnehmbar werden. Hier bildet sich in der menschlichen Seele eine dunkle Perception der harmonischen Ordnung, ein Formgefühl, welches von der bloß sinnlichen Vorstellung eben so sehr als von der rein logischen unterschieden werden muß. Denn die sinnliche Vorstellung beschränkt sich auf den körperlichen Eindruck, die logische verlangt die deutliche Einsicht des Gegenstandes. Nun giebt es eine Formbetrachtung der Dinge und einen Formgenuß, wozu sich der Sinneseindruck niemals erhebt, und welche sich durch die logische Zergliederung in die wissenschaftliche Deutlichkeit der Theilvorstellungen auflöst. Diese Formbetrachtung ist die ästhetische Vorstellung, dieser Formgenuß das ästhetische Vergnügen.

„Die Musik", sagt Leibniz, „entzückt uns, obwohl ihre Schönheit nur in harmonischen Zahlenverhältnissen, ihr Genuß in einem bewußtlosen, unwillkürlichen Zählen besteht. Und von derselben Art sind die Genüsse, welche das Auge in der Betrachtung der harmonischen Körper-

verhältnisse findet."[1] Es hieße die Tragweite der leibnizischen Philosophie verkennen, wenn wir diese Bemerkungen nur von ihrer mangelhaften Seite verstehen wollten, wonach die ästhetische Vorstellung wie eine bewußtlose, dunkle Mathematik erscheinen würde. Ist die dunkle Vorstellung der mathematischen Harmonie und Form ästhetisch, so muß offenbar dasselbe von der dunklen Vorstellung oder dem Gefühle jeder Harmonie, jeder Form gelten. Und Leibniz ist weit entfernt, die Harmonie und Ordnung in den Dingen nur mathematisch zu erklären. Also ist die ästhetische Vorstellung mehr als dunkle Mathematik, und die Tragweite der obigen Sätze muß auf das gesammte Reich der Formen in Natur und Kunst bezogen werden.

2. Leibniz und Baumgarten.

Auch durchdringt kraft ihrer Principien die leibnizische Philosophie die Elemente, die sich in jeder ästhetischen Vorstellung vereinigt finden, und sie begreift deren natürliche Verknüpfung. Darum muß sie nothwendig die ästhetische Vorstellung, das Schönheitsgefühl in der menschlichen Seele entdecken, und obwohl sie diese Entdeckung nur vorübergehend berührt, nur mit wenigem angedeutet hat, so zählen diese Andeutungen unter ihre fruchtbarsten Ideen: sie erkennt auf der einen Seite in den Dingen und in der Weltordnung die formgebende, zweckthätige Kraft und die harmonische Ordnung, deren Vorstellung in jedem Wesen gegenwärtig ist und in der menschlichen Seele bis zur Vernunfteinsicht fortschreitet; sie erkennt auf der anderen Seite in der menschlichen Seele die Entwickelung der vorstellenden Kraft und in dieser Entwickelung den Moment der dunklen, fühlenden Vorstellung. Also muß hier eine dunkle Perception, ein Gefühl der Form und harmonischen Ordnung stattfinden, und eben dieses Gefühl ist die ästhetische Vorstellung. Sie verknüpft in einem Acte die objective Form mit dem subjectiven Gefühle. Diese Verknüpfung ist eine natürliche Synthese, weil die Formvorstellung, indem sie sich entwickelt, nothwendig auch durch die Stufe des dunklen, fühlenden Seelenlebens hindurchgeht. Aesthetisch ist die empfundene Form, schön ist die empfundene (gefühlte oder dunkel percipirte) Harmonie, häßlich die empfundene Unform, die gefühlte Disharmonie. Dieser Schönheitsbegriff, welchen die leibnizische Philosophie deutlich anlegt, wird der Keim zur späteren Aesthetik. So findet sich der Ansatz und die erste Grundlage für die

[1] Principes de la nature et de la grâce. Nr. 17. p. 718.

Wissenschaft des Schönen schon in Leibniz, und man darf daher nicht ohne weiteres behaupten, daß erst in der wolfischen Schule Alexander Baumgarten die neuere Aesthetik begründet habe. Bekanntlich erklärte dieser das Schöne als sinnliche Vollkommenheit. Dieser Begriff sagt dasselbe als die leibnizische Erklärung einer dunkel erkannten Harmonie, denn die dunkle Vorstellung ist der sinnlichen Wahrnehmung verwandt, und Harmonie ist vollendete oder vollkommene Form: gefühlte (dunkel percipirte) Harmonie ist mithin sinnliche Vollkommenheit. Nur scheint uns der leibnizische Begriff an Tiefe und Reichthum die baumgartensche Definition zu übertreffen. Harmonie sagt mehr, als der abstracte Begriff der Vollkommenheit; dunkle Vorstellung sagt mehr, als sinnliche Wahrnehmung. Der Begriff der Harmonie weist auf die Form, die in jeder ästhetischen Vorstellung das objective Element oder die Erscheinung ausmacht; die dunkle Perception bezeichnet die Gemüthsstimmung, den Seelenzustand, worin die ästhetische Vorstellung stattfindet. Die ästhetische Gemüthsstimmung ist das große Geheimniß des Schönen, und diesem Geheimnisse kommt Leibniz mit dem Begriffe der dunklen Vorstellung weit näher, als Baumgarten mit dem der sinnlichen Wahrnehmung. Um die ästhetische Vorstellung zu gewinnen, verknüpft Baumgarten das niedere Erkenntnißvermögen mit dem metaphysischen Objecte, Leibniz die dunkel vorstellende Seele mit dem Formbegriff: bei jenem werden die Gegensätze des Natürlichen und Idealen, des Sinnlichen und Uebersinnlichen aneinander gerückt, bei diesem werden die Gegensätze wahrhaft vereinigt. Mit einem Worte: die leibnizische Formel trifft nicht bloß den Begriff, sondern zugleich die Quelle des Schönen, indem sie seinen psychologischen Factor, die im Schönen thätige Seelenkraft darthut oder doch andeutet. Jedes wahre Gedicht, sagt Goethe, müsse dunkel sein; er meinte damit die geheimnißvolle Schöpfungskraft, die jedem echten poetischen Werke wie jeder echten ästhetischen Vorstellung inwohnt. Auf eben dieses Dunkle, Verborgene, Irrationale in der ästhetischen Gemüthsstimmung deuten die leibnizischen Sätze; sie wollen die ästhetische Vorstellung psychologisch erklären und bilden in dieser Hinsicht mehr als Baumgartens Theorie den Ausgangspunkt für die Schönheitslehre der Aufklärung.

3. Leibniz und Kant.

Diese psychologische Erklärung des Schönen nimmt schon die Richtung auf die kritische Philosophie, und sie hätte nur der Ausführung

bedurft, um Leibnizen auch in der Aesthetik als den deutlich bezeichneten Vorgänger Kants erscheinen zu lassen. Ist das Aesthetische eine dunkle Perception, so ist es eine Gemüthsstimmung, und zwar als die Perception der Harmonie eine solche, worin nichts als die Vorstellung der Harmonie wirksam und gegenwärtig ist. Mithin besteht das Aesthetische auch nach Leibniz in einer harmonischen Gemüthsstimmung, in dem Gefühle der Lust oder Unlust, und da Stimmungen oder Gefühle niemals durch Begriffe ausgedrückt werden können, so durfte Leibniz so gut wie Kant von dem Schönen sagen, daß es ohne Begriff gefalle. Aber der Unterschied zwischen beiden liegt in der Art, wie sie das Verhältniß zwischen der ästhetischen und logischen Erkenntniß oder zwischen dem Schönen und Wahren auffassen. Nach beiden besteht das Aesthetische in der gefühlten Zweckmäßigkeit oder Harmonie, aber Kant nimmt dieses Gefühl als eine innerhalb ihrer Grenzen unabhängige Gemüthsverfassung, welche vom Verstande und dessen logischen Begriffen niemals angegriffen und aufgelöst werden kann, während Leibniz die ästhetische Vorstellung als eine Vorstufe der logischen ansieht, wie die dunkle Vorstellung als eine Vorstufe der deutlichen. Was im Aesthetischen dunkel ist, läßt sich bei Kant nie aufklären, sondern nur fühlen, während dasselbe bei Leibniz einen noch nicht aufgeklärten, wohl aber aufzuklärenden Begriff bildet; dort ist das Aesthetische ein reines Gefühl, hier ist dieses Gefühl eine noch nicht völlig entwickelte und bewußte Vorstellung, ein noch nicht vollkommen ausgebildeter und deutlicher Begriff. Zwischen Gefühl und Verstand liegt bei Kant die Verschiedenheit in der Natur der Vermögen: es ist eine andere Vernunftkraft, welche die Gesetze der Erscheinungen denkt, eine andere, welche die Formen der Erscheinungen fühlt, die logische und ästhetische Urtheilskraft sind verschiedene Seelenvermögen; bei Leibniz dagegen ist jene Verschiedenheit graduell: es ist dieselbe eine Seelenkraft, welche immer vorstellt, immer denkt und von Grad zu Grad aus dem bewußtlosen Zustande durch das dunkle Bewußtsein und die ästhetische Vorstellung zur deutlichen Erkenntniß fortschreitet." Diese leibnizische Erklärung der ästhetischen Vorstellung finden wir am richtigsten ausgeführt in M. Mendelssohns Briefen über die Empfindungen, welche sich zunächst an Baumgartens Aesthetik anschließen. Mendelssohn entdeckt das ästhetische Vergnügen in der Mitte zwischen der völlig dunkeln und der völlig deutlichen Vorstellung, in einem Formgefühl, welches vernichtet wird, sobald man den Gegenstand genauer analysirt und

verdeutlicht. Darum will er gegen Baumgarten die Schönheit von der Vollkommenheit unterschieden wissen: die Vollkommenheit der Dinge bestehe in dem vernünftigen, inneren Zusammenhange der Theile, d. h. in der Gesetzmäßigkeit, dagegen die Schönheit in der gefälligen äußeren Verknüpfung, d. h. in der Form; jene ist die Uebereinstimmung, diese die Einheit des Mannichfaltigen.[1]

II. Die deutliche Vorstellung der Harmonie.

1. Die Vernunft- und Erfahrungswahrheiten.

Daß die Möglichkeit der Erkenntniß gewisse ursprüngliche oder angeborene Ideen in uns voraussetzt, sei bewiesen. Jede Erkenntniß ist ein Satz oder ein Urtheil. In einem wirklichen Erkenntnißurtheile muß das Prädicat eine nothwendige und wesentliche Bestimmung sein, welche der Natur des Dinges selbst zukommt. Allgemeine und nothwendige Erkenntnisse sind Wahrheiten, und diese theilen sich nach dem Umfange der Dinge, den sie beherrschen, in zwei Classen. Betrifft die Wahrheit alle möglichen oder denkbaren Dinge, so ist sie eine reine Vernunftwahrheit; wenn sie dagegen nur von den wirklichen, in der Natur gegebenen Dingen gilt, so ist sie eine Natur- oder Erfahrungswahrheit, denn die natürliche oder wirkliche Existenz der Dinge erscheint uns zunächst als eine Thatsache der Erfahrung. Mithin bestehen alle unsere Erkenntnisse entweder in Vernunft- oder in Erfahrungswahrheiten.[2] Die Vernunftwahrheiten gründen sich auf das Princip der Möglichkeit oder Denkbarkeit, die Erfahrungswahrheiten auf das der Wirklichkeit oder Thatsächlichkeit. Unter dem ersten verstehen wir die Bedingung, unter welcher etwas sein oder gedacht werden kann. Was dieser Bedingung entspricht, ist möglich; was ihr widerspricht, schlechthin unmöglich. Unter dem zweiten verstehen wir die Bedingung, unter der die Dinge thatsächlich existiren. Die oberste Vernunftwahrheit erklärt das Prädicat aller denkbaren Objecte, die oberste Erfahrungswahrheit das aller wirklichen, im Reiche der Natur und Erfahrung gegebenen Dinge. Diese obersten Sätze mögen **Grundsätze** oder Axiome heißen. Auf das erste Axiom gründen sich die reinen Vernunftwissenschaften, auf das andere die Erfahrungswissenschaften. Axiome bestimmen die

---

[1] Mendelssohns sämmtl. Werke. Bd. II. Brief 1—6. — [2] Il y a aussi deux sortes de vérités, celles de raisonnement et celles de fait. Monad. Nr. 33. p. 707.

Prädicate, welche ohne Ausnahme allen denkbaren und allen wirklichen Dingen beigelegt werden müssen. Diese allgemeinen Prädicate sind die Kategorien, welche die Erkenntniß und die Erfahrung ermöglichen und darum beiden vorangehen, also unserem Geiste a priori gegeben oder angeboren sind.

Nun gilt der schon früher erklärte Grundsatz, daß unserem Geiste nichts eingeboren ist, außer er sich selbst; er selbst aber bildet nicht eine leere Tafel, sondern ein Wesen voller Kraft, dem gewisse ewige Eigenschaften inwohnen. Was in ihm gegeben ist, das müssen wir offenbar auch in und mit ihm vorstellen. Unmittelbar in der Vorstellung unseres Selbstes liegt die Vorstellung jener ewigen Eigenschaften oder Attribute, die von jeder geistigen Substanz und von jedem ihr verwandten oder analogen Wesen gelten. Also schließt die ursprüngliche Vorstellung unseres Selbstes nothwendig und unmittelbar die allgemeinen Begriffe oder Kategorien in sich: dies sind die angeborenen Ideen, welche in der Form von Urtheilen die Grundsätze aller unserer Erkenntnisse ausmachen. Wie nun unsere Selbstvorstellung zur Reflexion und Deutlichkeit gelangt, so erhellen sich damit zugleich jene ursprünglichen Ideen und werden aus dunklen Begriffen bewußte Principien. „So schließt die Seele in sich das Sein, die Substanz, die Einheit, die Identität, die Kraft oder Causalität, die Vorstellung, das Denken und eine Menge anderer Begriffe, welche die Sinne uns niemals verleihen würden."[1]

Diese Kategorien lassen sich auf zwei Grundbestimmungen zurückführen. Wie bei Spinoza Denken und Ausdehnung die beiden Attribute jedes Wesens ausmachen, so bilden bei Leibniz thätige und leidende Kraft (Form und Materie) die Attribute jeder wirklichen Substanz. Vermöge der thätigen Kraft ist jedes Wesen eine ewige, sich selbst gleiche Einheit, eine unzerstörbare, mit sich einstimmige Individualität. Vermöge der leidenden Kraft ist es ein beschränktes Ding unter anderen, gleichfalls beschränkten. Die thätige Kraft bewirkt, daß jedes Wesen mit sich selbst übereinstimmt; die leidende, daß es mit den anderen Dingen außer ihm übereinstimmt, oder, was dasselbe heißt, daß es ein wohlbegründetes Glied in dem Zusammenhange des Ganzen bildet. Darin, daß etwas mit sich selbst übereinstimmt, besteht seine ideale, mögliche oder denkbare Existenz. Daß es mit den Dingen außer ihm, d. h. mit den Thatsachen der Natur übereinstimmt: darin besteht seine reale, wirkliche oder bedingte Existenz. Alles ideale (denkbare)

[1] Nouv. Ess. Liv. II. chap. I. p. 223.

Dasein steht unter logischen, alles reale (factische) Dasein unter physikalischen Bedingungen. Nun gilt von allen Objecten der Erkenntniß, daß sie entweder wirklich sind oder sein können, daß sie entweder nur möglich oder auch wirklich sind. Es giebt ein Prädicat, welches ohne Ausnahme von allen möglichen Dingen, und eines, welches ohne Ausnahme von allen wirklichen Dingen ausgesagt werden muß. Wie nun diese beiden Aussagen das gesammte Reich des Erkennbaren umfassen, so ermöglichen sie die Erkenntniß und bilden deren oberste Grundsätze. Von allen möglichen Dingen gilt, daß sie mit sich selbst übereinstimmen: das Prädicat und der Satz der Identität. Von allen wirklichen Dingen gilt, daß sie mit den Bedingungen der Natur übereinstimmen und aus denselben erklärt werden müssen: das Prädicat und der Satz der Causalität. Diese beiden Sätze sind daher die Axiome aller unserer Erkenntnisse. Das Princip der Identität bildet die oberste Vernunftwahrheit, gleichsam die Grundformel der reinen Vernunfterkenntnisse; das Princip der Causalität bildet den Grund aller Erfahrungswahrheiten: jenes ist der oberste metaphysische, dieses der oberste physikalische Grundsatz. Und die beiden Axiome verhalten sich zu einander genau so, wie die Metaphysik zur Physik. Nicht alles, das im metaphysischen Sinne möglich erscheint, ist im physikalischen Sinne wirklich; wohl aber muß umgekehrt alles metaphysisch möglich sein, das in der Natur der Dinge existirt. Nicht alles logisch Denkbare ist ein Object der Erfahrung, wohl aber ist jedes Object der Erfahrung auch logisch denkbar. Der Satz der Identität gilt mithin ohne Ausnahme von allen Dingen, der Satz der Causalität gilt ohne Ausnahme nur von den Thatsachen der Wirklichkeit: aus dem ersten fließt alle formale Erkenntniß, aus dem anderen alle reale. Die formale Erkenntniß besteht darin, daß die Begriffe der Dinge erklärt und deutlich gemacht, die reale Erkenntniß darin, daß die Thatsachen der Dinge begründet und aus ihren natürlichen Bedingungen, d. h. aus dem factischen Zusammenhange mit den anderen abgeleitet werden.

2. Das Princip der Vernunftwahrheiten.

Das erste Axiom erklärt: jedes Ding muß mit sich selbst übereinstimmen, es ist nur sich selbst gleich. So gefaßt, bildet dasselbe den Satz der Identität. Daraus folgt unmittelbar, daß kein Ding sich widersprechen darf, daß ihm niemals Merkmale zukommen, welche sich gegenseitig aufheben: A ist gleich A, es ist unmöglich, daß A zugleich auch Nicht-A sein kann. So gefaßt, bildet das Axiom den Satz des

Widerspruchs (principe de la contradiction), der offenbar mit dem Satze der Identität zusammenfällt, indem er das contradictorische Gegentheil von dem verneint, was jener behauptet. Wenn jedes Ding nur sich selbst gleich ist, so muß es von allen übrigen verschieden sein und also davon unterschieden werden: es giebt auf der Welt nicht zwei gleiche oder nichtzuunterscheidende Dinge. So gefaßt, bildet der Satz der Identität den der Verschiedenheit (principium indiscernibilium).

Wird der Satz der Identität, wie es gewöhnlich geschieht, durch die Formel $A = A$ erklärt, so erscheint er als eine leere Wiederholung, und es ist unbegreiflich, wie eine solche nichtssagende Tautologie von Leibniz zum obersten Denkgesetze erhoben und von den folgenden Philosophen, wie Wolf, Reimarus und anderen an die Spitze der Ontologie und Logik gestellt werden konnte. Die fruchtbare Bedeutung erhellt erst aus dem richtig verstandenen Satze. Derselbe erklärt, daß jedes Ding, indem es sich selbst gleich ist, auch allen ihm inwohnenden Merkmalen gleich sei, daß mithin alle Urtheile durch sich selbst wahr und einleuchtend sind, deren Prädicate im Begriff des Subjectes enthalten sind. Wenn man ein Ding durch seine Eigenschaften, einen Begriff durch seine Merkmale bestimmt, so wird in solchen Prädicaten das Subject nicht müßig wiederholt, sondern wirklich auseinandergesetzt und erläutert. Wenn daher der Satz der Identität erklärt, daß jedes Ding sich selbst gleich sei, so liegt darin die weitere Aufgabe, daß es seinen Merkmalen gleichgesetzt werden solle. Alle Urtheile, welche diese Gleichung vollziehen, geschehen nach dem Gesetze der Identität. Weil ihre Prädicate in dem Wesen des Subjectes enthalten und mit demselben eins sind, darum heißen sie identische Urtheile. Weil ihre Prädicate aus dem Begriffe des Subjectes geschöpft und der letztere deshalb auseinandergesetzt und in seine Merkmale aufgelöst oder zergliedert werden muß, darum heißen die identischen Urtheile analytisch. Alle identischen oder analytischen Urtheile gründen sich auf den Satz der Identität. Wir nennen sie Vernunftwahrheiten, weil sie so klar sind, wie der Satz $A = A$. Nun gelten alle rein logischen und mathematischen Urtheile in diesem Sinn für identisch oder analytisch. Denn die rein logischen Urtheile bestehen in der Erläuterung oder Analyse der Begriffe: sie setzen den Begriff gleich seinen Merkmalen. Die mathematischen Urtheile bestehen in der Erläuterung oder Analyse der Größen: sie setzen die Größe gleich allen ihren Theilen. Unter diesem

Gesichtspunkte darf mithin der Satz der Identität oder Einstimmigkeit als das oberste Denkgesetz sowohl für die Logik als die Mathematik gelten. Denn die Frage, ob Logik und Mathematik in ihren Urtheilen nur analytisch verfahren, wird nicht hier, sondern erst innerhalb der kritischen Philosophie untersucht.

Um jedes Mißverständniß zu vermeiden, unterscheide man wohl zwischen der Methode der Wissenschaft und dem Charakter ihrer Urtheile. Die Urtheile der Mathematik gelten bei Leibniz für analytisch, die Methode der Mathematik für synthetisch, weil sie von den allgemeinen Sätzen zu den besonderen, von den einfachen zu den zusammengesetzten fortschreitet. Umgekehrt gelten die Erfahrungsurtheile für synthetisch, weil sie die Naturerscheinungen nach dem Gesetze der Causalität erklären, d. h. mit anderen Naturerscheinungen verknüpfen, die Methode der Erfahrung dagegen für analytisch oder inductiv, weil sie vom Einzelnen fortschreitet zum Allgemeinen, indem sie die Thatsache in ihre Bedingungen auflöst.

Wir sind es Leibnizen schuldig, sein oberstes Denkgesetz gegen die Angriffe und Mißverständnisse zu schützen, welche seit Hegel und der von ihm gegründeten Logik Sitte geworden sind. Man hat gesagt, der Satz des Widerspruchs erlaube nur das einzige Urtheil $A = A$, und wie dieses Urtheil augenscheinlich leer und nichtssagend sei, so rücke man mit jenem Denkgesetze nicht von der Stelle. Dies ist falsch. Man darf nach dem Denkgesetze der Identität auch urtheilen: $A = a, b, c, d, e \ldots$, d. h. A ist gleich der Reihe aller seiner Merkmale. Jedes Glied dieser Reihe bedeutet ein Prädicat von A, und damit enthält jene Formel eine Reihe verschiedener Urtheile, die alle von dem Satze der Identität abhängen. Auch dürfen wir nach Leibniz nicht einräumen, daß sich das Denkgesetz der Identität mit dem Entwickelungsproceß der Dinge nicht vertrage, denn er hat beide behauptet und muß daher den Satz der Identität in einem Sinne gedacht haben, welchem der Begriff der Entwickelung nicht zuwiderläuft. Jedes Ding entwickelt, was in ihm liegt. Von dieser Wahrheit ist Leibniz so sehr überzeugt, daß sie den Mittelpunkt seiner Philosophie ausmacht. Aber jedes Ding entwickelt auch nur, was in ihm liegt, es entwickelt nur sich selbst: insofern vollzieht jeder Entwickelungsproceß ein analytisches Urtheil, welches mit dem Satze $A = A$ übereinstimmt. Der Widerspruch mithin, welchen Leibniz durch sein Denkgesetz für unmöglich erklärt, ist nicht der naturgemäße, der in jeder Entwickelung, jeder Bewegung,

jedem Werden vorkommt, sondern der naturwidrige, der sich nirgends findet. Das Ding kann nur sein und werden, wozu es die Natur angelegt hat; es kann niemals etwas sein oder werden, das seinem Wesen, seiner ursprünglichen Kraft und Naturbestimmung widerstreitet. Dieses ist der Widerspruch, gegen welchen allein der leibnizische Satz der Identität gerichtet sein will. Er leugnet, um an frühere Begriffe zu erinnern, nicht die Metamorphose, sondern die Metempsychose in den Dingen, nach welcher letzteren ein Individuum in die Natur eines anderen übergehen kann.

3. Das Princip der Erfahrungswahrheiten.

Wo es sich nun nicht um die Begriffe der Logik und Mathematik, sondern um wirkliche Dinge und Thatsachen handelt, da genügt zur Erkenntniß derselben nicht bloß das Denkgesetz der Identität. Naturerscheinungen wollen nicht bloß erläutert, sondern begründet oder aus anderen Naturerscheinungen abgeleitet werden. Eine Thatsache der Natur erklären, heißt so viel als die Bedingungen darthun, unter denen sie stattfindet. Wie nun jede Naturerscheinung ins Unendliche bedingt ist, so verlangt ihre endgültige Erklärung einen letzten zureichenden Grund. Die physikalische Begründung der Dinge geht von Ursache zu Ursache und zielt mithin auf eine Endursache. Wenn das erste Denkgesetz von allen möglichen Dingen erklärt, daß jedes mit sich selbst identisch oder gleich seinen Merkmalen sein müsse, so erklärt das zweite von allen wirklichen Dingen, daß jedes seinen Grund und zwar seinen letzten Grund habe: dies ist der Satz des zureichenden Grundes (principe de la raison suffisante, pr. rationis sufficientis). Dieser letzte, wirklich zureichende Grund ist offenbar nie eine einzelne Naturerscheinung, die ja selbst bedingt ist und wiederum auf andere Naturerscheinungen als ihre Erklärungsgründe hinweist; daher kann die letzte Ursache der Dinge überhaupt nicht im Reiche der Natur, sondern nur außerhalb derselben in einer übernatürlichen Macht angetroffen werden. Hier ist nun der Punkt, wo die Naturlehre von der Theologie ergänzt wird, und der Gottesbegriff als die letzte oder erste aller Ursachen den natürlichen Causalnexus abschließt. Der Satz des zureichenden Grundes weist demnach unwillkürlich auf den Gottesbegriff, und dieser ist mit jenem Axiome zugleich der menschlichen Seele eingeboren. In der Idee der Causalität überhaupt liegt nothwendig die der absoluten Causalität eingeschlossen. Das Reich der relativen Ursachen ist die Natur, die absolute Ursache ist Gott. Und die leibnizische Philosophie

gelangt auf diesem Wege zur Gottesidee: sie begründet die Theologie aus der deutlichen Erkenntniß der Natur, d. h. sie beweist das Dasein Gottes aus physikalischen Gründen. An die Stelle des ontologischen Beweises setzt sie den kosmologischen, sie vollendet die Kosmologie durch die Theologie. Nur so ist ihr Begriff der natürlichen Theologie zu verstehen, daß Gott aus der Natur erkannt und durch diese offenbart wird.

Das Axiom der Causalität führt bei Leibniz nicht umsonst den Namen des zureichenden Grundes. Derselbe ist die Endursache der Dinge und als solche die zweckthätige Ursache: die ratio sufficiens ist zugleich causa efficiens und causa finalis, der Satz des zureichenden Grundes begreift beide Principien in sich: das der Causalität und das der Teleologie.[1] Hierbei müssen wir die Grenzen zwischen Physik und Theologie wohl in Acht nehmen, um nicht einer scholastischen Naturerklärung den Weg in die leibnizische Philosophie zu öffnen, denn diese will der Theologie keineswegs eine ungebührliche Herrschaft über die Physik einräumen und durch die Endursache, welche in der höchsten Form den Gottesbegriff selbst ausmacht, der Naturwissenschaft die Mittelursachen, die Erklärung per causas efficientes, ersparen oder verkürzen: die Physik soll durch die Theologie nicht beeinträchtigt, sondern ergänzt werden, und die Theologie tritt erst dann in ihre Rechte, wenn zur Erklärung der Natur alle Mittel der Physik nicht mehr zureichen. Sie fängt da an, wo die letztere aufhört.

Auf den Satz der Causalität gründen sich alle Erfahrungswahrheiten. Das Material oder der Stoff aller unserer Erfahrungen besteht in den Thatsachen der Natur und Wirklichkeit. Damit aber aus diesem Stoff wirkliche Erfahrung und Wissenschaft hervorgehe, müssen die Thatsachen beurtheilt und verknüpft werden; sie werden verknüpft durch den Begriff der Causalität, dieser Begriff wird mithin nicht durch die Erfahrung gemacht, sondern er selbst macht vielmehr die Erfahrung. Der Causalitätsbegriff ist ein Princip, welches aller Erfahrung vorangeht und unserem Geiste ursprünglich inwohnt. Die Erfahrung selbst ist die Thätigkeit dieses Begriffs und verhält sich zu ihm, wie die Function zum Organ. In allen Erfahrungen, die wir machen, denken wir nach dem Gesetze der Causalität. Dadurch werden die Thatsachen der Natur verknüpft, Erfahrungsurtheile vollzogen, Erfahrungswahrheiten

[1] Vgl. unten das Cap. über die natürliche Theologie.

gebildet. Bezeichnen wir die Summe dieser Thatsachen mit dem Worte Natur, die Summe dieser Erfahrungswahrheiten mit dem Worte Naturwissenschaft: so kann nach Leibniz die Naturwissenschaft nur durch dieses dem Geiste eingeborene Axiom der Causalität zu Stande kommen. Erfahrungen machen auch die Thiere vermöge der sinnlichen Wahrnehmung, aber die thierischen Erfahrungen werden nicht Wahrheiten und wissenschaftliche Urtheile, weil sie die sinnlichen Eindrücke nur durch Gewohnheit und Gedächtniß verknüpfen, nicht aber durch das Vernunftgesetz der Causalität. Wie bei Kant die Naturwissenschaft oder Erfahrung eine Function der ursprünglichen Verstandesbegriffe (Kategorien) ist, so bildet sie bei Leibniz eine Function dieser angeborenen Idee der Causalität.

Hier sind seine wörtlichen Erklärungen über die Principien unserer Erkenntniß. „Unsere Schlüsse gründen sich auf zwei große Grundsätze: auf den Satz des Widerspruchs, kraft dessen wir urtheilen, daß alles falsch sei, was sich widerspricht, und alles wahr, was dem Falschen zuwiderläuft, und auf den Satz des zureichenden Grundes, kraft dessen wir urtheilen, daß keine Thatsache wahr oder wirklich, kein Satz wahr sei ohne einen zureichenden Grund, warum sich die Sache so und nicht anders verhalte, obschon uns sehr oft diese Gründe nicht bekannt sind. So giebt es auch zwei Classen von Wahrheiten: rationale und factische. Die rationalen sind nothwendig und ihr Gegentheil unmöglich, die factischen sind zufällig und ihr Gegentheil möglich. Ist die Wahrheit nothwendig, so kann man den Grund durch Analyse finden, indem man die gegebenen Wahrheiten und Begriffe auflöst, bis man zu den ursprünglichen gelangt. So führen die Mathematiker ihre Lehrsätze auf Definitionen, Axiome, Postulate zurück.“ „Aber auch in den factischen Wahrheiten muß sich der zureichende Grund finden, nämlich in der Reihenfolge der Dinge, welche das Universum erfüllen; oder die Auflösung in Particulargründe würde sich bei der unermeßlichen Mannichfaltigkeit der Dinge, bei der endlosen Theilung der Körper, in ein grenzenloses Detail verlieren. So haben sich eine zahllose Menge von Bildungen und Bewegungen der Gegenwart und Vergangenheit vereinigen müssen zu der bewirkenden Ursache dieser Schrift, womit ich eben beschäftigt bin, und ebenso haben sich in meiner Seele eine unendliche Menge kleiner Neigungen und Dispositionen der Gegenwart und Vergangenheit vereinigen müssen, um die Absicht oder die Endursache dieser Schrift aus-

zumachen. Da nun dieses ganze Detail immer wieder auf andere, frühere Gründe zurückweist, die eben so zufällig sind und noch mehr ins einzelne führen (denn jeder davon bedarf zu seiner Begründung einer ähnlichen Analyse), so kommt man an kein Ziel, und man muß den zureichenden oder letzten Grund außerhalb dieser Reihenfolge der Dinge, außerhalb dieses endlosen Details zufälliger Erscheinungen aufsuchen. Darum muß der letzte Grund in einem nothwendigen Wesen bestehen, aus dem, als seinem Urquell, der Strom der Dinge entspringt, und eben dieses Wesen nennen wir Gott."[1]

Diese beiden Sätze der Identität und des zureichenden Grundes sind die Principien zur Erkenntniß der Weltordnung, wie sie dem Geiste der leibnizischen Philosophie einleuchtet. Um eine Welt zu erkennen, die in einer zahllosen Fülle einzelner Substanzen (Monaden) besteht, sind offenbar diese beiden Bedingungen nothwendig: man muß das Wesen der einzelnen Substanz und den Zusammenhang aller begreifen können; die erste Bedingung liegt in dem Satze der Identität, die andere in dem des zureichenden Grundes; das Princip der Identität erleuchtet die monadische Natur jedes Dinges, die Individualität der Einzelwesen, das Princip der Causalität erleuchtet den Zusammenhang und die Ordnung der Dinge. So erhebt sich der menschliche Geist durch diese beiden ihm angeborenen Ideen zur Erkenntniß der Welt.

Zwölftes Capitel.

Die Sittenlehre: Die Entwickelung des Willens.

I. Der Determinismus und Indeterminismus.

1. Trieb und Wille.

Die Erkenntniß war die bewußte Vorstellung, das bewußte Streben ist Wille. Wir haben schon früher dargethan, wie Vorstellung und Streben nothwendig zusammengehören, denn die Vorstellung ist eine thätige Kraft, die in jedem Wesen eine lebendige Form ausprägt, eine bestimmte Individualität entwickelt und darum in ununterbrochener Veränderung von einem Zustande zum anderen fortstrebt.[2] Dieses

[1] Vgl. oben Buch II. Cap. VI. S. 414–418. — [2] Siehe oben Buch II. Cap. IV. S. 388 flgd.

Streben, welches sich in der niedrigsten wie in der höchsten Monade regt, nennen wir die natürliche Spontaneität der Dinge, weil es von deren innerer, ureigner Kraft herrührt. Jedes Streben schließt aber nothwendig ein Ziel oder eine Vorstellung in sich, wonach gestrebt wird, und je nachdem diese Vorstellung, der Gegenstand des Strebens, dunkler oder heller ist, erscheint das letztere selbst auf einer niederen oder höheren Stufe. Ueberall wird es durch eine Vorstellung bestimmt, die es zu entwickeln und zu verwirklichen sucht. Ist diese Vorstellung die bewußtlose Naturform, so ist das Streben eine blinde, typische Kraft. Wird die Vorstellung empfunden oder dunkel gefühlt, wie in der thierischen und menschlichen Seele, so ist das bestimmte Streben Trieb oder Instinct. Wird endlich jene Vorstellung erkannt oder deutlich gewußt, so nennen wir das so geleitete und erleuchtete Streben Wille. Die blinde Kraft handelt nach einer völlig dunklen Vorstellung, der Instinct nach einer verworrenen, der Wille nach einer deutlichen. Wie sich die deutliche, verworrene und dunkle Vorstellung zu der vorstellenden Kraft verhalten, genau so verhalten sich Wille, Instinct und Gestaltungsdrang zu dem natürlichen Streben. Die vorstellende Kraft ist die Basis, jene Vorstellungsgrade sind ihre Potenzen. So ist der Trieb das spontane Streben auf der Stufe der Empfindung, der Wille das spontane Streben auf der Stufe des Bewußtseins: die Entstehung des Willens ist daher dieselbe als die des Bewußtseins. Aus der Entwickelung der dunklen Vorstellung folgt die deutliche, aus der Entwickelung des dunkeln Strebens folgt das deutliche, bewußte Streben. Wille ist der vom Bewußtsein erleuchtete Trieb. Unter diesem Gesichtspunkte muß die Natur des menschlichen Willens begriffen und die Frage nach der menschlichen Freiheit gelöst werden. Jedes Streben ist bestimmt durch einen Zweck oder eine Vorstellung, der Wille ist das durch eine bewußte Vorstellung bestimmte Streben; diese Vorstellung schlummerte in dem nächtlichen Schachte der Seele als dunkle Regung, bevor sie als Instinct empfunden wurde; sie trieb die Seele als Instinct, ehe sie als Willensabsicht an das Licht des Bewußtseins hervortrat.

2. Willkür und Willensdifferenz.

Demnach ist jede Willensrichtung determinirt. Es giebt keinen indeterminirten Willen. Indeterminirt wäre der Wille, wenn er schlechthin unbedingt, durch nichts bestimmt oder leer sein könnte, so daß ihm die Wahl frei stände, diese oder jene oder auch gar keine be-

stimmte Richtung zu ergreifen und in einem Zustande zu verharren, worin er gar nichts will. Wie aber unsere Individualität eine durchgängig bestimmte ist, so ist auch Geist, Bewußtsein und Wille durchgängig bestimmt, denn der Geist ist nichts anderes, als die zur deutlichen Vorstellung entwickelte Individualität. Es ist von der Seele gezeigt worden, daß sie immer vorstellt, immer denkt, wie ja die Kraft immer thätig ist; und es versteht sich von selbst, daß sie immer etwas vorstellt, etwas denkt, auch wenn sie sich dessen gar nicht bewußt ist. Dasselbe gilt vom Willen. Wir wollen oder streben immer, wir streben immer nach etwas, auch wenn wir dieses etwas nicht deutlich vorstellen. Wie es keinen leeren Raum in den Körpern, kein leeres Zwischenreich in der Weltordnung, keinen Stillstand in den Vorstellungen giebt, so giebt es auch keine Pause im Willen. Wie jedes andere Vacuum, so ist auch das moralische unmöglich. Es giebt Zustände, wo wir keine bestimmten Vorsätze, keine deutlichen Willensabsichten verfolgen, aber immer befinden wir uns in einer Willensdisposition, in einem unwillkürlichen Streben, welches mit größerer oder geringerer Stärke die Seele treibt, beunruhigt und bei zunehmender Deutlichkeit zur bewußten Willensrichtung leitet. Wir können nicht sagen, daß wir in solchen Zuständen nichts wollen, sondern müssen uns richtiger so ausdrücken: daß wir nicht wissen, was wir wollen. Gäbe es einen Zustand, in dem wir wirklich nichts vorstellen, nichts wollen, so wäre nicht mehr zu begreifen, wie daraus jemals wieder eine bestimmte Vorstellung, ein bestimmter Wille hervorgehen, wie aus diesem nichts jemals wieder etwas werden könnte. Es hieße so viel, als den Willen überhaupt leugnen, wenn man einen leeren Willen annehmen wollte, sei es auch nur für einen Moment. Widerstreitet es aber den Naturgesetzen der menschlichen Seele, daß im Willen jemals ein Vacuum stattfindet, so folgt von selbst, daß es eine Willkür im Sinne der unbedingten Wahlfreiheit nicht giebt, denn diese vorausgesetzt, müßten wir auch das Vacuum wählen können. Willkür ist nur da, wo man den Willen selbst zum Gegenstande des Willens machen kann, wo es in der Macht eines Wesens liegt, ob es will oder nicht. Ist aber der Wille ein der Seele eingeborenes, inwohnendes Streben, das mit ihrem Wesen zusammenfällt, so kann nur in Frage kommen, was wir wollen, aber nicht, ob wir wollen. Daß wir wollen und immer etwas Bestimmtes wollen, ist schlechterdings nothwendig: in diesem Sinne giebt es keine Willkür und keinen freien Willen (franc-arbitre). „Man redet

ungeschickt", sagt Leibniz, „wenn man thut, als ob wir das Wollen selbst wollen könnten. Wir wollen nicht wollen, sondern wir wollen handeln, und wenn wir zum Wollen erst den Willen nöthig hätten, so müßten wir auch einen Willen haben, um das Wollen zu wollen, und dies würde ins Endlose führen."[1] Mit einem Worte: man würde dann vor lauter Wollen nicht zum Willen kommen.

Ist aber der menschliche Wille immer auf ein bestimmtes Ziel bewußt oder unbewußt gerichtet, immer von einem bestimmten Streben erfüllt, so steht er niemals in einem Indifferenzpunkte zwischen entgegengesetzten Richtungen, so schwebt er niemals in einem moralischen Gleichgewichte, worin nach verschiedenen Seiten genau dieselbe Neigung oder Disposition stattfände. Wenn es für verschiedene Handlungen eine vollkommen gleiche Willensdisposition gäbe, so müßten wir nothwendig vieles zugleich wollen, und da dies unmöglich ist, so wären wir nothgedrungen in der Lage, gar nichts zu wollen. Der nach entgegengesetzten Seiten gleich geneigte Wille würde unbeweglich stille stehen, wie ein Körper, den gleich starke Kräfte nach entgegengesetzten Seiten bewegen. Giebt es keinen leeren Willen, keine unbedingte Wahlfreiheit, so giebt es auch keinen gleich geneigten, so ist die gänzliche Indifferenz, das vollkommene Aequilibrium psychologisch unmöglich, denn sonst müßte im Willen ein Vacuum stattfinden. „Was die Willensfreiheit betrifft", sagt Leibniz, „so muß man sich vor einer Einbildung hüten, die allen Begriffen des gesunden Verstandes widerspricht, nämlich vor der Annahme einer absoluten Indifferenz oder eines Gleichgewichtes (indifférence absolue ou d'équilibre), die manche für die Freiheit, ich aber für eine Chimäre halte."[2] Der wirkliche Wille befindet sich niemals in einer solchen unentschiedenen Schwebe, in einer solchen charakterlosen und gleichgültigen Zwischenstellung. In die Fabelwelt, nicht in die wirkliche Natur der Dinge gehört die Geschichte vom Herkules, der am Scheidewege zwischen Tugend und Laster die unbedingte Wahl entscheidet, oder um zu einem weniger erhabenen Beispiele herabzusteigen, die Geschichte von Buridans Esel, der zwischen zwei Wiesen verhungert. Die Phantasie kann leicht einen Herkules erdichten, der das Laster ebenso gut hätte wählen

[1] Nous ne voulons point vouloir, mais nous voulons faire, et si nous voulions vouloir, nous voudrions vouloir vouloir, et cela irait à l'infini. Nouv. Ess. Liv. II. chap. 21. p. 255. Théod. Part. I. Nr. 51. p. 517. — [2] Lettre à Mr. Coste de la nécessité et de la contingence. p. 448.

können als die Tugend; sie kann den Helden in einen abstracten Moralisten verwandeln, dem das Gute und Böse wie zwei verschiedene Wege vorliegen, zwischen denen er selbst eine neutrale Stellung einnimmt: die Phantasie, wenn sie die eines Prodikus ist, kann solche Dinge fabeln, aber die Moral ihrer Fabel widerspricht der wahren Natur des menschlichen Willens. Niemals ist der menschliche Wille so indeterminirt, daß er ohne Neigung zwischen entgegengesetzten Richtungen wählen kann; niemals trennen sich in unserer Seele Gutes und Böses so genau und so rein von einander, daß auf der einen Seite die reine Tugend, auf der anderen das reine Laster und zwischen beiden im Indifferenzpunkt der unschlüssige Wille steht. Der Scheideweg in der Fabel und der Mensch an diesem Scheidewege sind rhetorische Erfindungen. „Es giebt niemals", sagt Leibniz, „eine solche indifférence d'équilibre, wo alles auf beiden Seiten vollkommen gleich ist, ohne überwiegende Neigung nach der einen Seite. Unzählig viele große und kleine Bewegungen von innen und außen wirken hier zusammen, wovon wir gewöhnlich nichts merken, und ich habe schon früher gesagt, daß uns solche Gründe determiniren, wenn wir aus dem Zimmer heraustreten, unwillkürlich diesen Fuß und nicht den anderen vorzusetzen. Das stimmt vollkommen mit dem philosophischen Grundsatze überein, daß keine Ursache wirken kann ohne eine Disposition zur Wirksamkeit, und eben diese Disposition enthält eine Vorherbestimmung, welche die wirksame Natur entweder von außen empfangen hat oder wozu sie kraft des eigenen früheren Zustandes vorbereitet ist. Darum ist auch der Fall von Buridans Esel, der zwischen zwei Wiesen steht und mit völlig gleicher Neigung nach beiden Seiten trachtet, offenbar eine Fiction, die in der Welt und in der Ordnung der Natur niemals stattfinden kann. Wäre der Fall möglich, so müßte der Esel freiwillig verhungern. Indessen ist die Frage im Grunde mehr als unmöglich, es müßte denn Gott ausdrücklich dieses Wunder hervorbringen; denn die Welt kann niemals in gleiche Hälften durch eine Ebene getheilt sein, die mitten durch den Esel geht und ihn der Länge nach senkrecht durchschneidet, so daß auf beiden Seiten alles an Größe und Beschaffenheit vollkommen gleich ist. Weder die Hälften des Universums noch die Eingeweide des Thieres sind auf beiden Seiten jener senkrechten Theilungsebene von gleicher Beschaffenheit und Lage. Es wird mithin in und außer dem Esel Dinge genug geben, die ihn mehr nach der einen als nach der anderen Seite treiben, so

wenig wir davon merken. Und wenn auch der Mensch frei ist, was vom Thiere nicht gesagt werden kann, so bleibt aus eben demselben Grunde auch im Menschen der Fall eines vollkommenen Gleichgewichtes zwischen zwei Richtungen schlechthin unmöglich; ein durchdringender Verstand würde jedesmal den Grund anführen können, warum der Mensch diese bestimmte Richtung ergreift, er würde die Ursache oder das Motiv bezeichnen, welches den Menschen gerade dahin geleitet hat, obwohl dieses Motiv oft sehr verwickelt und für unseren Verstand unauflöslich sein wird. Denn die Verkettung der zusammengehörigen Ursachen erstreckt sich weit."

Die Summe dieser ganzen Untersuchung faßt sich dahin zusammen: der menschliche Wille ist stets durchgängig determinirt. Es giebt keinen leeren und ebenso wenig einen grundlosen (rein zufälligen) Willen. Der Wille strebt und handelt immer, jede Willensbestrebung folgt aus einer Neigung, jede Neigung aus einer anderen. In dieser Rücksicht ist die leibnizische Moral entschieden deterministisch und neigt sich auf die Seite Spinozas gegen die unbedingten Freiheitsbegriffe der kritischen Philosophie. Wo findet sich nun der letzte Grund der Willensbestimmungen? Wodurch wird der Wille determinirt? Ist dieser Grund eine äußere, fremde Gewalt, so handelt der Wille unter dem Zwange einer blinden Nothwendigkeit, welche den letzten Rest von Freiheit aufhebt. Der von außen determinirte Wille ist gezwungen und mithin völlig unfrei, es giebt in ihm gar keine Selbstbestimmung. Wir befinden uns hier, was die Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens betrifft, zwischen den beiden Extremen des Determinismus und Indeterminismus. Der auf das mechanische Naturgesetz gegründete Determinismus behauptet, daß der menschliche Wille in allen seinen Handlungen durchgängig von außen bestimmt sei; der Indeterminismus dagegen behauptet die vollkommene Selbstbestimmung im Sinne einer unbedingten Wahlfreiheit. Jener verneint die Willensfreiheit ebenso unbedingt, wie sie dieser fordert. Beide Systeme bilden einen Gegensatz, der sich geschichtlich auf der einen Seite in Spinoza, auf der anderen in Kant ausgeprägt hat; zwischen beiden bildet Leibniz Mitte und Uebergang. Mit Kant verglichen, ist er Determinist wie Spinoza; dem letzteren gegenüber ist er Moralist, der schon dem Ausgange der kritischen Philosophie entgegensieht. Ueberall begegnen wir diesem Doppelgesichte der leibnizischen Lehre. Wenn bei Spinoza der mechanische Naturbegriff, bei Kant der moralische Freiheitsbegriff

die Herrschaft führt, so zeigt sich in dem leibnizischen Systeme der natürlichen Moral die Uebereinstimmung beider. Der Determinismus wie der Indeterminismus, auf die Spitze getrieben, heben die Natur des Willens auf; jener nimmt ihm die Spontaneität, dieser die bestimmte Richtung. Eine Nothwendigkeit, welche den Willen und die Selbstbestimmung vernichtet, ist blind; eine Willkür, welche den Willen leer macht oder in ein völliges Gleichgewicht versetzt, ist chimärisch.

Ist nun der menschliche Wille durchgängig bestimmt, ohne gezwungen oder von außen bestimmt zu sein, so ist die einzige Möglichkeit, welche übrig bleibt, daß er von innen determinirt wird. Seine Determinationen sind Selbstbestimmungen, und da das Selbst seelenhafter Natur ist, so werden wir am besten den menschlichen Willen als einen durchgängig beseelten bezeichnen. Dieser Begriff stimmt mit dem Prinzipe der leibnizischen Philosophie vollkommen überein und fließt unmittelbar aus dem Wesen der Monade. Die Monade ist ein Mikrokosmus, auf den von außen nichts einfließt, der aus eigener Kraft sich entfaltet und ausbildet, was ursprünglich in ihm liegt. Diese innere, unantastbare Selbstthätigkeit ist unser „spontaneum", und in dieser eingeborenen Kraft, welche Leibniz treffend als „vis insita, actiones immanentes producendi vel, quod idem est, agendi immanenter" bezeichnet, liegt das Vermögen der „libertas humana".[1] Was mich von außen bestimmt, ist Zwang oder Gewalt; was mich von innen bestimmt, ist Neigung oder Inclination. Die menschliche Freiheit besteht darin, daß nicht fremde Gewalt unseren Willen zwingt, sondern seine eigene Neigung ihn leitet. Die Form der Willensfreiheit ist bei Leibniz die Neigung, der Grund der Neigung ist das eigene Naturell, die so bestimmte Individualität. Wir wollen nichts, außer wozu wir geneigt sind; wir sind zu nichts geneigt, das nicht aus der eigenen Seele, als unserer unerschöpflichen Lebensquelle, hervorgeht.

Die menschliche Freiheit besteht nicht in der Willkür, sondern in der Neigung; der Grund unserer Neigungen sind einzig und allein wir selbst, als dieser so veranlagte, ursprüngliche Mikrokosmus. Neigung ist nicht Willkür. Denn die Willkür wählt, was ihr beliebt, und ist in dieser Wahl schlechthin grundlos; die Neigung dagegen ist begründet, sie ist jedesmal ein Product aller früheren Neigungen und Seelenstimmungen, und die Zergliederung derselben führt uns in das

[1] De ipsa natura etc. Nr. 10. p. 157.

Detail der kleinen Vorstellungen, in das nächtliche Seelenleben, welches die deutlichen Begriffe niemals ganz zu beleuchten und zu durchdringen vermögen. Das Product kennen wir, aber nicht die unendlich vielen Factoren, die aus dunkler Vergangenheit dazu mitgewirkt haben. Und weil uns die Factoren unserer Willensrichtung dunkel sind, weil wir die Gründe unserer Neigungen nicht deutlich einsehen, so meinen wir, sie seien grundlos, ein Product unserer Wahl, ein willkürlicher Vorsatz, während sie in Wahrheit ein Product unserer Natur sind. Unsere Willensentschlüsse und Neigungen werden nicht durch Gott bestimmt, wie die Thomisten meinen, auch nicht, wie Descartes wollte, durch ein inneres lebhaftes Gefühl der Unabhängigkeit, sondern durch den geheimen naturgesetzlichen Gang unseres Seelenlebens. Wenn wir uns einbilden, daß unsere Neigungen allein von unserem Gutdünken abhängen, so ist dies ähnlich, sagt Leibniz, „als ob es der Magnetnadel beliebte, sich nach Norden zu neigen, als ob sie meinte, in dieser Neigung von jeder anderen Ursache unabhängig zu sein, weil sie die kleinen, unmerklichen Bewegungen der magnetischen Materie nicht einsieht".[1] Spinoza hatte gesagt: ein Mensch, der sich einbilde, in seinen Handlungen frei zu sein, gliche dem geworfenen Stein, der sich einbilde zu fliegen. Die Magnetnadel und der Stein sind beide determinirt, aber der Stein folgt der Gewalt des Stoßes, die Magnetnadel der eigenen Neigung. Der Stoß ist eine äußere, die Neigung eine innere Determination. Und gerade so unterscheidet sich der leibnizische Determinismus von dem spinozistischen.

So bildet Leibnizens Freiheitsbegriff zwischen Nothwendigkeit und Willkür die glückliche Mitte, er vereinigt in dem menschlichen Willen die monadische Unabhängigkeit und spontane Selbstbestimmung mit der durchgängigen Determination. Als Neigung ist der menschliche Wille weder gezwungen noch unbestimmt, sondern stets durch bestimmte Motive gelenkt und auf bestimmte Zwecke gerichtet. Indessen darf man nicht sagen, daß in unserer Seele irgend eine Neigung, irgend eine Handlung, die wir zufolge derselben vollziehen, schlechterdings nothwendig sei im metaphysischen Sinne des Wortes. Wäre sie dies, so müßte ihr Gegentheil unmöglich sein. Daß ich in diesem Augenblicke diese Zeilen hier schreibe, ist eine Handlung, die sich aus meiner Neigung erklärt, einer Neigung, deren letzte Bedingungen sich

[1] Théodicée, Part I. Nr. 50. p. 517.

weit hinaus in mein vergangenes Seelenleben erstrecken: insofern ist meine gegenwärtige Handlung durchgängig bestimmt und vollkommen motivirt. Ist sie deshalb nothwendig, nämlich so nothwendig, daß ihr Gegentheil unmöglich ist, daß ich in diesem Augenblicke schlechterdings nichts anderes thun kann, als gerade diese Zeilen schreiben? Man braucht die Frage nur zu stellen, um sie zu verneinen. Denn bei der unendlichen Fülle von Neigungen und Bestrebungen, welche die menschliche Seele in sich schließt, wäre es eben so gut denkbar, daß in diesem Moment eine andere Neigung überwöge, daß mich eine andere Willensabsicht zu einer anderen Handlung bestimmte. Und die letzte aller Bedingungen, woraus unsere Neigungen folgen, liegt in der ursprünglichen Disposition der Seele, in der ihr eingeborenen Anlage, in der Existenz unserer Individualität. Ist diese Existenz nothwendig im metaphysischen Sinne? Ebenso nothwendig, als eine geometrische Wahrheit? Ist sie etwa absolut? Wie sie das letztere nicht ist, so ist ihre Nothwendigkeit eine relative, bedingte, hypothetische, d. i. eine solche Nothwendigkeit, die nicht unter allen, sondern nur unter gewissen Umständen stattfindet. Und eben diese bedingte Nothwendigkeit, die von unserem Dasein überhaupt gilt, erstreckt sich auch auf alle Willensäußerungen desselben. Wie man bei der Freiheit genau unterscheiden muß zwischen der Selbstbestimmung und Willkür, so muß man bei der Nothwendigkeit genau unterscheiden zwischen der absoluten und relativen, zwischen der metaphysischen (geometrischen) und der natürlichen (physikalischen) Nothwendigkeit. Die Freiheit des menschlichen Willens besteht in der Unabhängigkeit und Selbstbestimmung, nicht in der Willkür.[1] Die Nothwendigkeit in den Neigungen und Handlungen des menschlichen Willens ist psychologisch, nicht metaphysisch. Auf die Psychologie des Menschen gründet Leibniz die Aesthetik, Logik und Moral.

II. Der Prädeterminismus. Die innere Vorherbestimmung.

Unsere ursprüngliche Seeleneigenthümlichkeit, die Anlage unserer Individualität macht den letzten Grund der Neigungen, Willensentschlüsse und Handlungen. Sie waren in uns angelegt, bevor sie von

[1] Nous sommes dans une parfaite indépendance à l'égard de l'influence de toutes les autres créatures. Syst. nouv. Nr. 16. p. 128.

uns ergriffen und ausgeführt wurden, sie waren Seelenbestimmungen, ehe sie Willensbestimmungen wurden. Alle unsere Handlungen sind in diesem Sinne vorherbestimmt oder prädeterminirt: vorherbestimmt nicht im theologischen, sondern im psychologischen Verstande, d. h. nicht unmittelbar durch den Willen Gottes, sondern durch die Natur der menschlichen Seele. Was Leibniz gewöhnlich Präformation nennt, genau dasselbe heißt in Ansehung des Willens Prädetermination. Der präformirte Wille ist der prädeterminirte. Wie die Form des Körpers und die Form der Erkenntniß, mit einem Worte die gesammte Individualität, in der Seelenanlage, in den angeborenen Vorstellungen und Ideen präformirt ist, so ist auch hier die moralische Individualität oder der Wille präformirt. Die Anlage oder Natur jeder menschlichen Seele macht die Grundlage jedes Charakters. Der Charakter verhält sich zur Psyche des Menschen, wie die Frucht zum Kern, und es läßt sich im leibnizischen Verstande auf den Charakter jenes Wort anwenden, das Schiller seinem fatalistischen Helden in den Mund legt:

Des Menschen Thaten und Gedanken, wißt,
Sind nicht wie Meeres blind bewegte Wellen.
Die innre Welt, sein Mikrokosmus, ist
Der tiefe Schacht, aus dem sie ewig quellen.
Sie sind nothwendig, wie des Baumes Frucht,
Sie kann der Zufall gaukelnd nicht verwandeln;
Hab' ich des Menschen Kern erst untersucht,
So weiß ich auch sein Wollen und sein Handeln.

Wir haben schon früher darauf hingewiesen, daß nach den Begriffen der leibnizischen Philosophie die Bildung des Charakters niemals das Maß der jedesmaligen Individualität übersteigt, daß der Charakter nichts anderes ist, als der deutliche Willensausdruck der Individualität. Der Wille kann so wenig als der Verstand die feste Naturgrenze des Individuums durchbrechen. Die Thatkraft des Menschen reicht so weit als seine Macht, und alle Macht, die wir besitzen, ist erschöpft in der ursprünglichen Anlage unserer Seele. Dies ist der unzerstörbare Grund, worauf jeder Charakter ruht, die ursprüngliche Naturmacht im Individuum, die uns unwillkürlich beherrscht und in großen, gewaltigen Individuen mit dämonischer Stärke hervortritt. Denn das Dämonische, wo es erscheint, besteht in einer unwiderstehlichen, dunklen Gewalt, welche fortreißend wirkt. Indem Leibniz in den

kleinen Vorstellungen, wie er sie nennt, das unwillkürliche, elementare Seelenleben begreift, so erleuchtet sich von hier aus jener naturmächtige Factor im Willen und Charakter des Menschen, jenes dämonische Element in den gewaltigen Charakteren. Wie der Begriff der Erkenntniß, ebenso weist der Begriff des Charakters, wenn wir denselben analysiren, auf die Elemente des Geistes zurück, auf die angeborenen Ideen, auf die kleinen Vorstellungen. Charakter ist die beständige Willensrichtung, d. i. Wille und Neigung im Zustande der Gewohnheit; Gewohnheit ist die zur unwillkürlichen oder kleinen Vorstellung gewordene Handlung. Das scheinbar Irrationale (rein Individuelle), welches in jedem fest ausgeprägten Charakter enthalten ist, der typische Ausdruck, die habituellen Neigungen, mit einem Worte die ganze reflexionslose Naturseite des Charakters kann allein aus der Wirksamkeit jener kleinen Elementarfactoren der Seele erklärt werden.

Bei diesem entschiedenen Prädeterminismus könnte die leibnizische Moral leicht fatalistisch erscheinen. Bekanntlich wollte Jacobi diesen gegen Spinozas Lehre gerichteten Vorwurf auch auf die Philosophie von Leibniz und Wolff ausdehnen. Indessen ist der Determinismus nicht in allen Fällen Fatalismus: er ist es dann, wenn der menschliche Wille von einer blinden, auswärtigen Macht abhängt; er ist es nicht, wenn er durch sein eigenes, inneres Naturgesetz bestimmt wird. So wenig ein Fatum den Baum bestimmt, diese und keine anderen Früchte zu tragen, so wenig fatalistisch ist der Proceß der menschlichen Seele, die bei einer solchen Disposition solche Richtungen ergreift und solche Handlungen ausführt. Soll die Nothwendigkeit in der Verkettung der menschlichen Neigungen und Thaten Schicksal heißen, so sind die Sterne dieses Schicksals nur in des Menschen eigener Seele zu suchen, womit das Schicksal aufhört Fatum zu sein: es wird zur inneren Lebensmacht, die sich als des Menschen eigener Genius kund giebt. Von dem Gesetz, das unsere Geburt beherrscht, heißt es in Goethes orphischem Urworte: „So mußt du sein, dir kannst du nicht entfliehen, so sagten schon Sibyllen, so Propheten, und kein Gesetz und keine Macht zerstückelt geprägte Form, die lebend sich entwickelt." Sie sind beide keine Fatalisten, Leibniz so wenig als Spinoza; Leibniz ist es noch weniger, denn während bei Spinoza die den menschlichen Willen beherrschende Nothwendigkeit im Makrokosmus enthalten ist, liegt sie bei ihm in der mikrokosmischen Verfassung des Individuums, und je individueller, eigenthümlicher, unabhängiger von außen die

Motive unserer Handlungen sind, um so mehr sind sie spontan, um so weniger sind sie fatalistisch.[1]

III. Der moralische Wille.

1. Das moralische Naturell.

Gesetzt nun, daß der menschliche Wille durchgängig prädeterminirt ist, nicht von außen, weder durch ein Verhängniß noch durch einen göttlichen Willen, sondern allein durch seine eigene Individualität, so entsteht die Frage: wie verträgt sich mit jenem an die Neigung gebundenen Willen die moralische Freiheit, wie verwandelt sich das vorherbestimmende Naturgesetz des Willens in das Sittengesetz? Damit rücken wir in das eigentliche Problem der leibnizischen Ethik. Es handelt sich um die Entstehung des Sittengesetzes aus dem Naturgesetze, um die Entstehung des moralischen Willens aus dem natürlichen. Unter dem sittlichen Gesetze verstehen wir dasjenige, welches alle Menschen auf gleiche Weise bestimmt und auf ein gemeinsames Ziel hinweist, während sich das natürliche Willensgesetz in jedem einzelnen nach der Beschaffenheit der Individualität richtet. Der moralische Wille ist in allen derselbe, der natürliche in allen verschieden; jener ist generell, dieser individuell. Wie kann aus dem natürlichen Willen der moralische werden? Wille ist immer Neigung. Der moralische Wille ist die generelle Neigung, d. i. eine solche, worin alle Individuen übereinstimmen. Die Neigung ist Instinct und weist auf die dunklen, bewußtlosen, kleinen Vorstellungen zurück als auf ihre Elemente. Mithin ist in dem menschlichen Willen nur dann ein moralisches Streben oder generelle Neigung möglich, wenn in der menschlichen Seele ein Gattungsinstinct (instinct général) wirksam ist, der auf einer unwillkürlichen Gemüthsrichtung, auf einer angeborenen Vorstellung beruht. Was in theoretischer Hinsicht die angeborenen Ideen, das sind in praktischer die Instincte. Was für die wissenschaftliche Erkenntniß die Axiome, sind für den moralischen Willen die generellen Instincte. Wie alle unsere Erkenntnißurtheile von jenen Axiomen abhängen und allein durch sie ermöglicht werden, so muß man aus elementaren Gemüthsrichtungen, die generell sind, die moralischen Willensbestimmungen erklären. Die Grundsätze des Willens mögen praktische Wahrheiten oder Maximen genannt werden. Die Maximen entstehen durch

[1] Ueber das Verhältniß zwischen Vorherbestimmung und Freiheit siehe unten.

die Erkenntniß der Instincte, denn als Grundsätze sind sie Urtheile, welche der Verstand fällt, daher müssen diesem die Instincte bewußt sein, damit er sie in Urtheile oder Maximen verwandeln kann. Der Wille selbst gründet sich auf Instincte, die Maximen oder die Grundsätze des Willens gründen sich auf das Bewußtsein der Instincte. Und so löst sich die Frage, ob der menschlichen Seele auch praktische Grundsätze eingeboren sind?[1] Sie sind uns als Instincte eingeboren, nicht als Maximen, oder da jeder Instinct nothwendig mit einer Vorstellung verknüpft ist, so können wir sagen: die Maximen sind uns als dunkle, nicht als bewußte Vorstellungen eingeboren. „Es giebt in uns", behauptet Leibniz gegen Locke, „instinctive Wahrheiten (vérités d'instinct), und unsere Empfindungsweise stimmt damit überein, ohne daß sie uns bewiesen sind, aber sie werden bewiesen, sobald die Vernunft den Instinct rechtfertigt. Ebenso befolgen wir die Gesetze der Schlußfolgerung nach einer dunklen Erkenntniß, gleichsam aus Instinct, aber die Logiker beweisen uns deren Vernünftigkeit, wie uns die Mathematiker die Gesetze der Bewegung darthun, die wir im Gehen und Springen bewußtlos befolgen."[2]

Der moralische Wille handelt nach Maximen, der natürliche nach Instincten. Aus dem natürlichen Willen wird der moralische, indem sich der Instinct zur Maxime entwickelt, und dies ist nur unter der einen Voraussetzung möglich, daß es Instincte giebt, welche dunkle Maximen sind, daß der menschlichen Seele Neigungen und Gemüthsrichtungen ursprünglich inwohnen, in der von Natur alle Menschen übereinstimmen. Diese Instincte bilden in unserer Seele das moralische Naturell, und diese natürliche Anlage enthält die erste Bedingung des moralischen Willens. Auf die ungeschriebenen Gesetze des Herzens, welche Leibniz schlechtweg „le naturel" nennt, gründet sich seine Sittenlehre. Daraus erklärt sich die natürliche Moral und die natürliche Religion als eine allen Menschen gemeinsame Geistesrichtung, die sich nach den verschiedenen Bildungsstufen der Individuen und Völker hier deutlicher, dort weniger deutlich entwickelt findet. Dieses moralische Naturell ist die dem Menschengeschlechte gemeinsame Quelle der Humanität und der letzte Grund aller positiven, bürgerlichen und religiösen Gesetzgebung. „Darin", sagt Leibniz, „stimmen die Orientalen mit den Griechen und Römern, die Bibel mit dem

[1] Nouv. Ess. Liv. I. chap. 2. p. 213—219. — [2] Ebendaselbst p. 214.

Koran überein; selbst in den Wilden Amerikas findet sich ein natürliches Gerechtigkeitsgefühl, die Thiere sogar haben ein Analogon der moralischen Instincte, denn sie lieben ihre Jungen, der Tiger verschont seinesgleichen, und treffend sagt schon ein römischer Rechtsgelehrter: es ist Unrecht, daß ein Mensch dem anderen nachstellt, denn die Natur hat unter allen Menschen eine Verwandtschaft gestiftet."[1] So sind vermöge des moralischen Naturells Menschenliebe und Gottesverehrung, Philanthropie und Religion der menschlichen Seele als ursprüngliche Antriebe eingeboren.

Der Wille handelt moralisch, wenn er durch Maximen bestimmt wird, deren letzte Gründe die moralischen oder generellen Instincte sind. Nun folgt der Wille immer der überwiegenden Neigung. Also muß gezeigt werden, um das moralische Handeln zu erklären, daß jene moralischen Instincte schließlich die überwiegenden Neigungen, daß die Maximen die stärksten Willensdeterminationen sind. Darin besteht die genaue Lösung jener Grundfrage der leibnizischen Sittenlehre: wie aus dem natürlichen Willen der moralische hervorgehe? Das bloße Dasein des moralischen Naturells begründet nur die moralischen Triebfedern, erst das entschiedene Uebergewicht jenes Naturells erklärt das moralische Handeln.

2. Das praktische Gefühl oder die Unruhe.

Wie unsere Seele fortwährend von unendlich vielen Vorstellungen erfüllt ist, die sich in perspectivischer Weise abstufen, von denen die einen deutlicher, die anderen weniger deutlich hervortreten, die meisten völlig dunkel sind, so ist auch der menschliche Wille immer von unendlich vielen Bestrebungen eingenommen, die ihn mit größerer oder geringerer Gewalt treiben. Das empfundene Streben ist Instinct oder Trieb. Der deutlichere (intensivere) Trieb ist Neigung, unter den Neigungen ist immer eine die stärkste, die überwiegende, die darum schließlich die Willensrichtung selbst determinirt. Der Zustand, welcher der bestimmten Willensrichtung vorangeht, bildet das noch unbestimmte Ergebniß aller jener kleinen zusammenwirkenden Neigungen. Diese Neigungen sind, wie die Vorstellungen, an Stärke verschieden. Darum kann das Resultat ihres Zusammenwirkens niemals die Ruhe oder das Gleichgewicht (indifferentia aequilibrii) sein. Der Wille steht nie still,

[1] Nouv. Ess. Liv. I. chap. 1. p. 215. — Qui inter omnes homines natura cognationem constituit, inde hominem homini insidiari nefas est.

er ist immer bewegt, immer unruhig. Eine unbestimmt treibende Unruhe (inquiétude poussante) bildet daher den Zustand des noch unentschiedenen, dunkeln Willens; diese prickelnde Unruhe, wie Leibniz fein und vortrefflich bemerkt, ist gleichsam die praktische Disposition der Seele, woraus alle unsere Willensentschlüsse und Handlungen hervorgehen. Wie in dem Gefühle der Harmonie die ästhetische Grundstimmung, so besteht in dem unruhig bewegten Gefühl, in dieser vorwärtsdrängenden, zum Handeln aufgelegten Disposition die praktische Grundstimmung der menschlichen Seele. Diese Unruhe, die zur Leidenschaft wird, sobald sie sich determinirt, ist die Mutter aller unserer Handlungen; sie ist das Gefühl aller ungelösten und noch zu lösenden Probleme des Lebens, der peinliche Thatendurst, der uns beunruhigt und allein durch wirkliches Handeln gestillt wird.

3. Die überwiegende Neigung und die Wahl.

Aus diesem Zustande der Unruhe nun befreit uns stets die überwiegende, stärkste Neigung, die wir unter allen Umständen ergreifen. Wenn man die Gesetze der Mechanik auf die Willensbestimmungen anwenden darf, so bildet die Willensrichtung, die mit der überwiegenden Neigung zusammenfällt, gleichsam die Diagonale, die aus den vielen zusammenwirkenden Neigungen hervorgeht. „Eine Menge von Vorstellungen und Neigungen bewirken zusammengenommen die endliche Willensentschließung (la volition parfaite), die das Product jener zusammenwirkenden Factoren ausmacht.“[1] Indessen will der Geist nicht nach so mechanischen Begriffen beurtheilt werden. Es ist der Wille, der unter vielen Neigungen die überwiegende vorzieht. Dieses Vorziehen nennt Leibniz wählen. Der Wille wählt, aber nicht unbedingt, sondern allemal durch die Antriebe und die damit verknüpften Vorstellungen bestimmt: er wählt stets den stärksten Antrieb. „Die Wahl folgt immer der größten Neigung.“ „Der Verstand kann den Willen nach dem Uebergewichte der Vorstellungen und Gründe bestimmen, aber diese Bestimmung, selbst wenn sie sicher und unfehlbar ist, determinirt den Willen stets so, daß sie ihn geneigt macht, ohne ihn zu nöthigen.“[2] So ist bei Leibniz die Wahlfreiheit stets bedingt durch

[1] Plusieurs perceptions et inclinations concourent à la volition parfaite qui est le résultat de leur conflit. Nouv. Ess. Liv. II. chap. 21. p. 260. —
[2] Le choix suit la plus grande inclination. Lettre à Mr. Coste. p. 448. Nouv. Ess. Liv. II. chap. 21. p. 252.

die herrschende Neigung, und die Wahl besteht hier eigentlich nur in der zwanglosen Determination. Der Wille wählt, nicht weil er frei ist im Sinne der Willkür, sondern weil er nicht genöthigt wird im Sinne des Zwanges.

Welches ist nun die stets überwiegende Neigung? Und wie kommt es, daß dieselbe mit dem moralischen Naturell übereinstimmt? Die Neigung als solche ist ein bestimmtes Streben nach etwas, das entweder auf positive oder negative Weise erstrebt wird; das positive Streben nennen wir Verlangen (désir), das negative Abscheu (crainte, fuite): jenes ist Zuneigung, dieses Abneigung. Die Zuneigung begehrt, sie will etwas haben; die Abneigung flieht, sie will etwas vermeiden. Wenn es nun keine gleichgültige Neigung giebt, so sind alle Neigungen, welche den Willen treiben, entweder positiv oder negativ, und der Wille ist also immer das eine begehrend, das andere fliehend. Nun ist das Object des Verlangens stets die angenehme Vorstellung, die das Individuum in den Zustand des Vergnügens und der Freude versetzt, während wir uns unwillkürlich von dem abwenden, das wir als widerwärtig empfinden. Wir begehren die Freude und fliehen den Schmerz, wir wollen die Freude lieber als den Schmerz; unter allen Umständen neigt sich der natürliche Trieb mehr nach dem Angenehmen als nach dessen Gegentheil, und so sind unter den entgegengesetzten Neigungen die positiven stets die überwiegenden, die wir vorziehen oder wählen. Die angenehme Vorstellung überwiegt die unangenehme, der höhere Grad des Angenehmen überwiegt den niederen. Mithin ist unter allen Neigungen diejenige die größte, welche von der Vorstellung der höchsten Freude erfüllt ist. Die höchste Freude ist über den Wechsel erhaben. Diese beharrliche Freude ist Glückseligkeit.

4. Das Streben nach Glückseligkeit.

Wie wir unter allen Umständen die Freude lieber haben als den Schmerz, so wollen wir das Glück, die dauernde Freude, lieber als die vergängliche. Wir wollen glücklich sein: das Streben nach Glückseligkeit bildet darum den höchsten Trieb und die Grundrichtung der menschlichen Natur. Nach Glückseligkeit streben deutlicher oder verworrener alle unsere Neigungen, und wie wir stets die stärkste Neigung der schwächeren vorziehen, so wählen wir stets, was unsere Glückseligkeit bewirkt, vermehrt, befördert. Das System der natürlichen Sittenlehre

ist daher seinem Grundzuge nach eudämonistisch bei Leibniz und bei allen folgenden Moralphilosophen der Aufklärung. Ist aber der Eudämonismus die Richtschnur der natürlichen Moral, so entsteht die Frage, wie sich auf diesem Wege Grundsätze finden lassen, die das menschliche Leben sittlich veredeln? Es muß in dem natürlichen Streben nach Glückseligkeit eine Bürgschaft gegen den Eigennutz und die Sophistik der selbstsüchtigen Begierde enthalten sein.

Was uns Vergnügen macht, nennen wir gut; was uns Schmerz verursacht, böse. „Das ist ein Gut", sagt Leibniz, „was zu unserer Freude dient oder beiträgt, das Gegentheil davon ist ein Uebel."[1] Was die Freude dauernd macht oder die Glückseligkeit bewirkt, ist mithin das höchste Gut. In diesem Sinne erscheinen gut und böse noch als selbstsüchtige Vorstellungen, die ebenso beweglich sind, wie das Individuum mit seinen Neigungen; diese Vorstellungen des Guten und Bösen unterliegen den Interessen des Eigennutzes und können darum nicht zur Richtschnur des sittlichen Handelns dienen; es müßte sich denn zeigen lassen, daß die Vorstellungen des Guten und Bösen so lange unklar und verworren sind, als sie selbstsüchtig bleiben, und daß sie aufhören selbstsüchtig zu sein, wenn sie zur deutlichen Erkenntniß aufgeklärt werden; es müßte sich zeigen lassen, daß diese Aufklärung nöthig ist um unseres Glückes, um unserer Freude willen, daß wir ohne die deutliche Vorstellung des Guten unmöglich befriedigt und dauernd glücklich sein können.

5. Der vernunftgemäße Wille und die Freiheit.

Nun zeigt die einfache Betrachtung der menschlichen Seele, daß die klaren Vorstellungen, das entwickelte Denken, mit einem Worte die Aufklärung des Geistes zu einem wahrhaft glücklichen und freudigen Lebenszustande erforderlich sei. Wie die Seele unwillkürlich das Glück sucht, so sucht die Begierde nach Glückseligkeit unwillkürlich die klaren und deutlichen Vorstellungen. Denn die Freude ist das Gefühl des harmonischen und erhöhten Daseins, der Schmerz das der verstimmten und gedrückten. In der Freude empfinden wir unsere Kraft und Vollkommenheit, im Schmerz unsere Schranke und unseren Mangel. Dort fühlen wir, was wir vermögen, hier, was wir nicht vermögen. Darum erklärt Leibniz ähnlich, wie Spinoza: „Die Freude

[1] Le bien est ce qui sert ou contribue au plaisir, comme le mal ce qui contribue à la douleur. Nouv. Ess. Liv. II. chap. 21. p. 261.

ist ein Gefühl der Vollkommenheit, und der Schmerz ein Gefühl der Unvollkommenheit."[1] In der Freude äußert und bethätigt sich unsere Kraft, die im Schmerz eingeschränkt und gehemmt wird. Freude ist Kraftgenuß. Die Freude begehren, heißt daher so viel, als seine Kraft genießen, äußern, bethätigen wollen, denn „die Thätigkeit ist die Ausübung der Vollkommenheit". Wir streben unwillkürlich nach dem höchsten Grade der Freude, d. h. wir suchen unwillkürlich den höchsten Grad unserer Kraftäußerung. Unsere Kraft ist aber vorstellender Natur, darum ist ihr höchster Grad oder ihre Vollkommenheit die klare und deutliche Vorstellung, die entwickelte Denkkraft. Mit jeder Entwickelungsstufe, mit jeder höheren Steigerung der vorstellenden Kraft genießen wir mehr die Kraftfülle unseres Daseins, nähern wir uns mehr dem Zustande der Freude und des Glückes. „Die Thätigkeit", sagt Leibniz, „besteht darin, daß die vorstellende Kraft der Substanzen sich entwickelt und deutlicher wird, während das Leiden darin besteht, daß sich jene Kraft verwirrt und verdunkelt. Daher ist in allen Wesen, die der freudigen und schmerzlichen Empfindungen fähig sind, jede Thätigkeit ein Schritt zur Freude, jedes Leiden ein Schritt zum Schmerze."[2]

Jetzt leuchtet ein, daß der höchste Trieb der menschlichen Seele auf die Entwickelung der Kraft, auf das klare und deutliche Denken geht. Bezeichnen wir das letztere mit dem Worte Vernunft, so ist die Vernunft in uns unter allen Neigungen die stärkste und überwiegende, welche der Wille darum vorziehen oder wählen, wodurch er sich schließlich bestimmen lassen muß. Der Instinct selbst leitet den Willen dahin, mit der Vernunft übereinzustimmen. Und in diesen der Vernunft conformen Willen besteht das wahre Wesen der menschlichen Freiheit.

Wahrhaft frei ist nicht der unbestimmte, sondern der durch Vernunftgründe bestimmte Wille. Nicht in der Willkür, die alles Beliebige wählen kann, besteht das freie Wahlvermögen, sondern darin, daß aus vernünftiger Einsicht das Bessere gewählt wird. Vortrefflich sagt in dieser Beziehung Leibniz gegen Bayle, der mit dem Wesen der

[1] Le plaisir est un sentiment de perfection, et la douleur un sentiment d'imperfection. Nouv. Ess. Liv. II. chap. 21. p. 261. — [2] Il n'y a de l'action que lorsque leur perception se développe et devient plus distincte, comme il n'y a de passion que lorsqu'elle devient plus confuse, en sorte que dans les substances capables de plaisir et de douleur toute action est un acheminement au plaisir et toute passion un acheminement à la douleur. Nouv. Ess. Liv. II. chap. 21. p. 269.

Monade den freien Willen für unvereinbar erklärt hatte: „Man ist um so vollkommener, je mehr man zum Guten determinirt ist, und man ist zugleich um so freier."[1] Und in den neuen Versuchen findet sich folgende von dem Geiste echter Aufklärung erfüllte Stelle: „Durch die Vernunft zum Besten bestimmt werden, ist der höchste Grad der Freiheit. Würde etwa jemand deshalb lieber ein Schwachkopf sein wollen, weil der Schwachkopf weniger durch Vernunftgründe bestimmt wird, als der Mann von Verstand? Wenn die Freiheit darin besteht, das Joch der Vernunft zu brechen, so werden freilich die Narren und Einfaltspinsel einzig und allein die Freien sein, aber ich glaube nicht, daß aus Liebe zu einer solchen Freiheit jemand ein Narr sein möchte, außer wenn er es schon ist. Es giebt heutzutage Leute, die es für das Zeichen eines Schöngeistes halten, gegen die Vernunft zu declamiren und sie wie einen Pedanten zu behandeln. Wenn diese Vernunftspötter in allem Ernste redeten, so wäre dies wirklich eine ganz neue Ueberspannung, von der die früheren Zeitalter nichts wußten. Gegen die Vernunft reden, heißt gegen die Wahrheit reden, denn die Vernunft ist ein Zusammenhang von Wahrheiten. Das heißt gegen sich selbst, gegen das eigene Beste reden, da es sich ja bei der Vernunft wesentlich darum handelt, sie zu erkennen und zu befolgen."[2]

Die einzige Bedingung mithin, unter welcher die menschliche Glückseligkeit möglich ist, liegt in der Aufklärung des Geistes, die wir unwillkürlich erstreben, denn sie wirkt nicht als vorgeschriebene Pflicht, sondern als die mächtigste unserer Neigungen. Das klare und deutliche Denken bildet den Hauptfactor der Moral, wodurch allgemeinverbindliche Sittengesetze gegeben und demgemäß das moralische Handeln im strengen Sinne des Wortes ermöglicht wird. Was uns glücklich macht, nannten wir gut und dessen Gegentheil böse. So lange gut und böse unklare Ideen sind, bezwecken sie nur das Glück dieses Individuums und sind vereinzelte selbstsüchtige Vorstellungen, die der sinnlichen Begierde schmeicheln und nach dem sophistischen Grundsatze handeln, daß der Mensch, als dieses einzelne, nur auf sich selbst bedachte Individuum das Maß der Dinge bilde. Das Gute als ein Mittel der menschlichen Glückseligkeit ist gleich dem Nützlichen. In dieser Bedeutung gilt es bei Leibniz und in der Aufklärung überhaupt. Aber in der verworrenen und selbstsüchtigen Vorstellung des Guten ist

[1] Plus on est parfait, plus on est déterminé au bien, et aussi plus libre en même temps. Lettre à Mr. Bayle. p.181. — [2] Nouv. Ess. Liv. II. chap.21. p. 263.

nützlich, was dem Eigennutze dient. Das eigennützige Handeln ist niemals moralisch, es ist auch nicht das richtige Mittel zur menschlichen Glückseligkeit, denn durch den Eigennutz des eines Individuums wird offenbar das andere beeinträchtigt, also die menschliche Glückseligkeit gestört.

Wie nun der mächtigste Trieb unserer Seele den Willen zum Denken geneigt und also der Vernunft gemäß macht, so führt diese Aufklärung nothwendig zum moralischen Handeln, denn sie erhellt das dunkle Ich und befreit uns darum aus dem verworrenen Zustande des Egoismus. Der Egoismus ist unklar, weil er uns das Gute selbstsüchtig, also auf Kosten anderer erstreben läßt und mithin Vorstellungen enthält, die uns in ein falsches Verhältniß zu den anderen Individuen setzen. Wenn man das eigene Glück nicht richtig zu unterscheiden und zu begrenzen weiß, so ist die Vorstellung desselben verworren. Darin besteht der Egoismus. Die Aufklärung verdeutlicht den Begriff des Guten und zerstört dadurch die Grundlage des Egoismus. Die deutliche Vorstellung des Guten will, was allen nützlich ist, sie will den allgemeinen Nutzen, die allgemeine Glückseligkeit. Das wahrhaft Gute ist das Gemeinnützliche und dessen Gegentheil das Gemeinschädliche. Wir handeln moralisch, wenn wir das Gute in diesem Sinne bethätigen, die eigene Glückseligkeit durch die fremde befördern und die fremde, als ob sie die eigene wäre, erstreben. So gewiß niemand glücklich sein kann, wenn die anderen unglücklich sind, so gewiß ist die Glückseligkeit jedes Individuums nur in der Glückseligkeit aller möglich und nur in dieser fest begründet. Wer sein eigenes Glück ohne das fremde oder gar auf dessen Kosten zu erreichen wähnt, handelt in dem Zustande der Geistestrübung und wird mit dem eigenen Unglück enden. Das Streben nach wirklicher Glückseligkeit hat zu seinem Beweggrunde jenen in der menschlichen Gattungsanlage gegründeten Instinct, den wir das moralische Naturell genannt haben. Die Entwickelung dieses Naturells, die Erleuchtung desselben durch das Bewußtsein bildet den moralischen Willen. Das fremde Glück zu dem eigenen rechnen, sich an dem fremden Glücke, als ob es das eigene wäre, erfreuen: darin besteht nach Leibnizens schöner Erklärung die Liebe. So erfüllt und bewährt sich in der Menschenliebe die echt moralische Gesinnung.[1]

[1] Amare autem sive diligere est felicitate alterius delectari, vel quod eodem redit, felicitatem alienam asciscere in suam. De notionibus juris et justitiae. p. 118.

6. Die sittliche Harmonie.

In dieser Bestimmung der sittlichen Denkweise unterscheidet sich Leibniz ebenso charakteristisch von Spinoza, als er in der Fassung der ethischen Grundfrage und in der Art der Auflösung mit ihm übereinstimmt. Denn es ist nach beiden die Erkenntniß, das klare und deutliche Denken, welches den moralischen Willen bedingt; es ist nach beiden die Uebereinstimmung des Willens mit dem Verstande und näher die Abhängigkeit des Willens von dem Verstande, wodurch die Richtung unserer Gesinnungen und Handlungen bestimmt wird; es ist nach beiden die Uebereinstimmung des Willens mit der wahren Erkenntniß, worin die Freiheit besteht, worin die Freude beharrt, und jener menschliche Urtrieb nach Glückseligkeit sein dauerndes Ziel erreicht. Nach den Begriffen beider ist die Freiheit unsere Befreiung von der Selbstsucht, also Hingebung und Liebe. Allein Spinoza opfert mit der Selbstsucht auch das Selbst, während es Leibniz ohne dieselbe erhalten möchte; jener vernichtet den Egoismus, während ihn der andere auf sein richtiges Maß zurückführt. Auf der Höhe des moralischen Willens verschwindet bei Spinoza alles menschliche Glück aus unseren Augen, das eigene wie das fremde, während es bei Leibniz hier erst erblickt und wahrhaft begründet wird. Spinozas Moral stimmt uns gleichgültig gegen die menschliche Glückseligkeit, die leibnizische liebevoll. Spinozas Philosophie hat kein Herz für den Menschen, nicht weil sie menschenfeindlich, sondern weil sie gefühllos ist, weil diesem geometrischen Verstande, der die menschlichen Handlungen betrachtet, als ob es sich um Linien, Flächen und Körper handelte, die Liebe zum Einzelwesen als eine Unklarheit des Geistes erscheinen muß. Darum gilt hier als die vollkommen sittliche Gesinnung nicht die Menschenliebe, sondern die Liebe zu Gott, welche gleich ist der Liebe Gottes zu sich selbst: nicht die Philanthropie, sondern der „amor Dei intellectualis". Wahrhafte Menschenliebe ist bei Spinoza im Grunde eben so unmöglich, als sie bei Leibniz nothwendig ist, denn dort sind die Menschen von Natur Feinde, hier sind sie Verwandte; dort entzweit, hier verbrüdert das Naturgesetz selbst die Menschheit. Darum ist bei Leibniz die Philanthropie ein naturgemäßes Gefühl, das als ungeschriebenes Gesetz dem Herzen jedes Individuums eingeboren ist: sie bildet den entwickelten, klar gewordenen Gattungsinstinct und ist in Wahrheit nichts anderes, als das moralische Bewußtsein unserer natürlichen Harmonie.

So entwickelt sich der menschliche Wille durch die ihm eingeborenen Instincte zur Bethätigung der Weltharmonie, wie sich der menschliche Verstand durch die angeborenen Ideen zu deren Erkenntniß erhoben hatte. Dem Axiome der Identität entspricht die Maxime: „stimme mit dir selbst überein, verwirkliche die Harmonie deines Wesens, wolle glücklich sein!“ Dem Axiome der Causalität entspricht die Maxime: „stimme mit den anderen überein, verwirkliche, so viel du vermagst, die Harmonie der Menschheit, wolle, daß auch die anderen glücklich seien!“ Das Axiom der Harmonie, die Vereinigung der beiden anderen, erklärt: jedes Wesen muß mit sich selbst und mit allen übrigen Wesen übereinstimmen. Ihm entspricht die Maxime der Philanthropie: „wolle und bethätige dein Glück im Glücke der Menschheit, bedenke das Ganze, indem du für dich selbst handelst!“ In dieser Uebereinstimmung mit sich selbst, mit der Menschheit, mit der Weltordnung vollendet sich die harmonische Menschennatur, die „schöne Individualität“ nach dem Ausspruche des Dichters:

Einig sollst du zwar sein, doch eines nicht mit dem Ganzen,
Durch die Vernunft bist du eins, einig mit ihm durch das Herz.
Stimme des Ganzen ist deine Vernunft, dein Herz bist du selber:
Wohl dir, wenn die Vernunft immer im Herzen dir wohnt!

Dreizehntes Capitel.

Die Kunstlehre. Kunst und Religion.

Der Wille ist die Function der Vorstellung, denn er ist von derselben abhängig und durch sie bestimmt. Wie der Verstand, so der Wille; wie die Vorstellung, so das Streben. Ist der Wille eine Function der Vorstellung, so ist jeder Vorstellungsgrad auch ein Willensgrad, und die Entwickelung des Willens folgt der Entwickelung der vorstellenden Kraft Schritt für Schritt. Nun war in dieser der niedrigste Grad die dunkle, der höchste die deutliche Vorstellung, und auf dem Uebergange von der einen zur anderen bildete sich die ästhetische Vorstellung, jenes Formgefühl, welches Leibniz die dunkle Perception der Harmonie nannte. Der durch die dunkle Vorstellung determinirte Wille war Instinct, der durch die deutliche Vorstellung bestimmte war Wille im höheren Sinne, moralischer Wille. Wie sich die sinnliche Vorstellung aufklärte und verdeutlichte, so entwickelte sich aus dem Triebe das

bewußte und sittliche Streben. Was ist nun der Wille, wenn er durch ästhetische Vorstellungen bestimmt wird? Daß er durch diese bestimmt werden kann und muß, erhellt aus der psychologischen Nothwendigkeit, welche den Willen an die Vorstellung bindet. Die ästhetische Vorstellung ist dunkel, darum ist ihr Wille Instinct oder Trieb. Aber diese dunkle Vorstellung percipirt die Form und Harmonie der Dinge, darum ist ihr Wille Formtrieb: er ist das Streben, eine ästhetische Vorstellung zu verwirklichen oder ein Werk von harmonischer Form auszuführen. Die Gemüthsdisposition, die von einer ästhetischen Vorstellung erfüllt und von dem Drange nach harmonischer Gestaltung beseelt und getrieben wird, nennen wir die künstlerische Stimmung; der Wille, der aus einer solchen Stimmung hervorgeht und eine ästhetische Vorstellung verwirklichen möchte, ist der künstlerische und sein Product ein Kunstwerk. Jedes menschliche Gemüth hat mit dem Formgefühle zugleich die Fähigkeit, poetisch gestimmt zu werden und künstlerisch zu handeln. Es wird poetisch gestimmt, sobald das Formgefühl sich praktisch bethätigt, sobald die ästhetische Vorstellung, die das Gemüth in eine harmonische Stimmung versetzt, dasselbe beunruhigt oder, was dasselbe heißt, sobald sich innerhalb der reinen Formbetrachtung, innerhalb der Phantasie der Wille zu rühren beginnt. Wenn wir unter dem Eindruck einer ästhetischen Vorstellung thätig sein wollen, so sind wir nicht mehr theoretisch, sondern praktisch gestimmt, nicht mehr ästhetisch beruhigt, sondern poetisch erregt. Der durch die Phantasie beunruhigte und zur Thätigkeit aufgelegte Geist ist der poetische. Die poetische Erregbarkeit gehört zur Natur des menschlichen Willens, wie die ästhetische Vorstellung zur Natur unseres perceptiven Seelenvermögens, und sie ist so sehr in unserer Gemüthsverfassung begründet, daß sie mit größerer oder geringerer Stärke in jeder menschlichen Seele stattfindet. Es giebt keinen Menschen, der ästhetisch ganz unempfindlich, poetisch nie zu erregen wäre: aus dem einfachen Grunde giebt es solche stumpfe Seelen nicht, weil mit jeder Vorstellung ein gewisser Willensgrad, mit der ästhetischen also ein gewisser künstlerischer Willensgrad verbunden sein muß. Natürlich schließt dieser Grad nach der verschiedenen Begabung der Individuen eine unendliche Mannichfaltigkeit von Graden in sich, er durchläuft eine Stufenleiter, die von einer merkbaren Unruhe zur stärksten und bewegtesten Thatkraft fortschreitet, und eben so die Handlung, welche der poetisch erregte Wille ausführt: sie steigert sich vom schlechten Versuche des Stümpers bis zum gelungenen

Werke des Meisters. Offenbar hängt das Maß der künstlerischen Seelenkraft von der poetischen Willensstärke ab, und diese ist bedingt durch die Gewalt und Lebendigkeit, womit die ästhetischen Vorstellungen wirken. Es sind die künstlerischen Geister hervorragender Art, die Genies, in denen die ästhetischen Vorstellungen mit überwiegender Stärke und mächtiger als die übrigen Vorstellungen wirken. Die Harmonie bildet das Object der ästhetischen Vorstellung und die Absicht des künstlerischen Willens. Nun erblickt Leibniz die Harmonie der Dinge besonders in der Uebereinstimmung ihrer Theile und Bewegungen, in den richtigen Proportionen, in den regelmäßigen Verhältnissen. In der dunkeln Perception dieser Harmonie bestand ihm der Kunstgenuß. In dem dunkeln Streben, ein Werk dieser Art selbst hervorzubringen, besteht ihm daher das Element des künstlerischen Schaffens, und in dem Werke selbst, das aus einer solchen Willensrichtung folgt, die Kunstschöpfung. Die harmonischen oder schönen Formen sind bei Leibniz noch in nächster Verwandtschaft mit den mathematischen Verhältnissen und die harmonischen oder künstlerischen Werke mit den mechanischen. Die Welt selbst gilt ihm für eine lebendige Maschine, das menschliche Kunstwerk wiederholt im Kleinen, was die Welt im Großen darstellt. Wie der menschliche Geist eine Welt im Kleinen ist, so bildet sein Kunstwerk ein Weltgebäude im Kleinen: der Künstler erscheint daher bei Leibniz unter dem Bilde des Baumeisters, der künstlerische Geist als der architektonische. Dies entspricht seinem Begriff von der ästhetischen Vorstellung, die in eine dunkle Mathematik, in ein unwillkürliches Zählen und Messen gesetzt wurde. Um Leibnizens Begriffe von Schönheit und Kunst richtig zu würdigen, muß man weniger auf die Worterklärungen achten, wonach die einen mathematisch, die anderen mechanisch erscheinen, als auf die Quelle, woraus Schönheit und Kunst abgeleitet werden. Das Wichtige ist, daß er sie psychologisch begründet, daß er ihre Quelle in der dunkeln Menschenseele entdeckt: die Quelle der Schönheit in dem Formgefühl, die der Kunst in dem Formtriebe.

Ich würde nun unbedenklich den künstlerischen Geist die Mitte zwischen dem natürlichen und moralischen Willen einnehmen lassen, die ästhetische Vorstellung zwischen der sinnlichen und logischen Erkenntniß in der Mitte stand. War die ästhetische Vorstellung die Vorstufe der deutlichen, so ist der künstlerische Wille die Vorstufe des moralischen, und das Schöne überhaupt hat demnach als ein Symbol, als

eine noch verhüllte, dunkle Darstellung des Wahren und Guten zu gelten. So wird auch die Sache im Zeitalter der deutschen Aufklärung gefaßt, die Aesthetik erscheint von der Logik, die Kunst von der Moral abhängig, so daß unter diesem Gesichtspunkte der Zweck der Kunst oder der ästhetische Nutzen in die moralische Besserung fallen mußte.

Indessen wo Leibniz von dem architektonischen (künstlerischen) Geiste redet, giebt er ihm eine höhere Bedeutung, als nur die Vorstufe des sittlichen Geistes zu sein: er sieht in der Kunst nicht bloß eine mechanische, sondern eine ideale, schöpferische Nachahmung der Natur, weshalb ihm die künstlerische Fähigkeit in der menschlichen Seele als ein Abbild der göttlichen Schöpfungskraft gilt. Denn wahrhaft schöpferisch ist allein Gott, nicht die Natur, die bloß das Geschaffene entwickelt. Wo daher ein Analogon der Schöpfung stattfindet, da muß auch ein dem Göttlichen verwandtes und ebenbildliches Wesen existiren. Aus unserer Anlage zur Kunst beweist Leibniz unsere Gottähnlichkeit. Weil wir das Universum vorstellen als lebendige Spiegel, darum sind wir Mikrokosmen oder kleine Welten; weil wir in Kunstwerken das Universum thätig nachbilden können, darum sind wir Schöpfer kleiner Welten, darum sind wir im Kleinen, was Gott im Großen und Ganzen ist, nicht bloß kleine Welten, sondern kleine Gottheiten. „Was die vernünftige Seele oder den Geist angeht, so übertrifft er in einer Hinsicht alle anderen Monaden oder einfachen Seelen. Er ist nicht bloß ein Spiegel der natürlichen Welt, sondern auch ein Bild der Gottheit. Der Geist hat nicht bloß eine Vorstellung von den Werken Gottes, sondern er ist im Stande, etwas Aehnliches hervorzubringen, wenn auch nur im kleinen Maßstabe. Denn (um nicht von den Träumen zu reden, wo wir mühe- und absichtslos Dinge erfinden, an die wir lange denken müßten, um sie wachend zu finden) unsere Seele ist architektonisch in ihren freiwilligen Handlungen, sie entdeckt die Wissenschaften, wonach Gott die Dinge (nach Gewicht, Maß, Zahl) geordnet hat, und ahmt in ihrer Sphäre, in ihrer kleinen Welt, diesem begrenzten Spielraum ihrer Kräfte, die Werke nach, welche Gott im Großen vollbringt."[1]

Aus diesem Grunde haben wir die künstlerische Thatkraft des Menschen nicht vorher auf dem Uebergange von dem natürlichen

[1] Principes de la nat. et de la gr. Nr. 14. p. 717. Chaque esprit étant comme une petite divinité dans son département. Monadol. Nr. 83. p. 712. Les esprits étant comme de petits Dieux. Syst. nouv. Nr. 5. p. 125.

Willen zum moralischen, sondern hier auf dem Uebergange von der Moral zur Religion, von dem Begriffe des Geistes zum Begriffe Gottes betrachtet, denn nach Leibniz erscheint der menschliche Geist in seiner künstlerischen Schöpfungskraft als eine kleine Gottheit.

Vierzehntes Capitel.

Die Religions- und Gotteslehre.

I. Offenbarung und Vernunft.

1. Der Ursprung der Religion.

Unter Religion im Allgemeinen verstehen wir das Gottesbewußtsein im Menschen. Wie nun jeder menschliche Zustand seinen zureichenden Grund haben muß, so auch der religiöse. Was den Ursprung der Religion betrifft, so unterscheiden wir zwei Arten der Auffassung: entweder werden uns die Gottesbegriffe und damit die Religion von außen gegeben, oder sie liegen in uns selbst und gehören zu unseren angeborenen Ideen. Im ersten Falle wird die Religion geschichtlich überliefert, im anderen natürlich begründet. Die geschichtliche Ueberlieferung weist auf eine erste ursprüngliche Mittheilung zurück, die als solche keine vermittelte Tradition, also überhaupt nicht menschlicher, sondern nur göttlicher Abkunft sein kann: der Ursprung der geschichtlich überlieferten und vermittelten Religion muß daher eine Offenbarung Gottes selbst sein. Die auf Offenbarung gegründete Religion heißt die geoffenbarte oder positive. Ist uns aber der Gottesbegriff ursprünglich eingeboren, so ist es nicht die äußere Mittheilung und geschichtliche Ueberlieferung, sondern die natürliche Vernunft, „la lumière naturelle", wie Leibniz sagt, woraus Gottesbewußtsein und Religion hervorgehen. Mit der Aufklärung jenes natürlichen Lichtes, mit der Ausbildung jenes angeborenen Gottesbegriffs erhellt sich unser Gottesbewußtsein, entwickelt sich die Religion. Die so begründete Religion heißt die natürliche, weil sie auf angeborenen Ideen, also auf einer ursprünglichen Naturanlage beruht; sie heißt Vernunftreligion, weil jene angeborenen Ideen Vernunftanlage, das Naturell unserer Intelligenz sind. Mithin müssen wir, was den Ursprung der Religion betrifft, die natürliche Religion von der geoffenbarten (geschichtlichen), die Vernunftreligion von der positiven unterscheiden.

Der Erklärungsgrund der natürlichen Religion ist psychologisch, denn die angeborene oder natürliche Gottesidee ist eine Beschaffenheit der menschlichen Seele; der Erklärungsgrund der positiven Religion ist theologisch, denn die Begriffe von Gott gelten hier für Offenbarungen oder unmittelbare Aeußerungen des göttlichen Wesens.

Darin also stimmen die natürliche und positive Religion überein, daß beide die Lehre von Gott und göttlichen Dingen, d. h. theologische Vorstellungen zu ihrem Inhalte haben, daß sie die Begriffe von Gott nicht als willkürlich gemachte Ideen, sondern als nothwendig gegebene betrachten. Aber wodurch uns dieselben gegeben sind, erklärt die natürliche Religion anders als die positive. Die Verschiedenheit beider betrifft zunächst den Ursprung der Religion. Sie trennen sich in ihren Ausgangspunkten, und es ist wohl möglich, daß sie in einem gemeinsamen Ziele zusammenkommen. Der Unterschied, der in Ansehung jener ersten Bedingungen stattfindet, macht zunächst noch keinen Gegensatz in dem Ergebniß. Dieselben Religionswahrheiten können uns ja von der Natur eingepflanzt und von Gott offenbart sein. Und gesetzt, daß die ganze Natur selbst eine Offenbarung Gottes ist, so sind die Naturwahrheiten zugleich göttliche Offenbarungen, und damit erklärt sich auch die natürliche Religion in unserer Seele als göttlicher Abkunft. Wir behaupten keineswegs, daß die natürliche Religion und die positive sich zu einander wie gleiche Größen verhalten, wir bestreiten nur, daß sie sich sogleich wie entgegengesetzte verhalten müssen; es soll nicht sofort ausgemacht sein, daß sie sich gegenseitig widersprechen und einander vollkommen ausschließen. Ihr Verhältniß, so weit wir es bis jetzt bestimmt haben, kann ein positives, es kann auch ein negatives sein, es bleibe vorläufig dahingestellt.

2. Das natürliche Gottesbewußtsein.

Die leibnizische Philosophie kann die Religion nur psychologisch erklären. Ihr Standpunkt ist die natürliche Religion, die Grundlage ihrer Religionsphilosophie ist der natürliche (angeborene) Gottesbegriff. Wie sie in der natürlichen Verfassung der menschlichen Seele die Elemente der Schönheit, Kunst und Moral entdeckt, so entdeckt sie hier auch die Elemente der Religion. Wie sie aus ursprünglichen Seelenkräften alle unsere Wahrheiten herleitet, so auch die Religionswahrheiten. Mit dem Triebe nach Aufklärung und Glückseligkeit ist auch das Streben nach Gott der menschlichen Seele eingeboren, und dieses naturgemäße Streben bildet den Grundzug der Religion. Daher ent-

wickelt sich mit der Seele auch die Religion; sie beginnt, wie alles Menschliche, mit der dunkeln Vorstellung, dem Gefühle, dem Instinct, und sie endet mit der klaren und deutlichen Erkenntniß. Die Entwickelung der Religion ist deren Aufklärung. Den Ausgangspunkt bildet ein dunkles Gottesbewußtsein oder Gottesgefühl, das Ziel besteht in dem aufgeklärten Gottesbewußtsein oder in der Gotteserkenntniß. Gotteserkenntniß ist Theologie. Mithin ist unter diesem Gesichtspunkte Theologie nichts anderes, als die entwickelte, aufgeklärte, wissenschaftlich ausgebildete Religion, wie die Religion als das natürliche, elementare Gottesgefühl eine dunkle Theologie bildet. Es ist daher zu bemerken, daß nach den leibnizischen Begriffen noch kein eigentlicher Unterschied zwischen Religion und Theologie stattfindet.

In der natürlichen Religion und Theologie hat Leibniz das System begründet und die Richtung vorgezeichnet, worin sich die ganze deutsche Aufklärung bis Lessing fortbewegt. Die Religion der Aufklärung ist die aufgeklärte, deren Grundlage die natürliche ist. Was aber das Verhältniß der natürlichen und geoffenbarten Religion betrifft, so behauptet Leibniz nicht deren Einerleiheit, sondern er sucht im harmonistischen Geiste seiner Philosophie deren Uebereinstimmung, während sich im Fortgange der Aufklärung dieses positive Verhältniß mehr und mehr auflöst, die natürliche Theologie mit der positiven in Grenzstreitigkeiten und zuletzt in offene Gegensätze geräth.

II. Monadologie und Theologie.

1. Widerstreit und Uebereinstimmung.

Wenn es sich nur um den Gesichtspunkt handelt, unter welchem die leibnizische Theologie aufgefaßt werden muß, so unterscheiden wir zuvörderst genau die natürliche Religion an sich von ihrem Verhältniß zur positiven. Es ist nachgerade ein festes Vorurtheil geworden, die leibnizische Theologie insgesammt für den schwächsten Theil des Systems zu erklären, was so viel heißt, als jeden strengen und folgerichtigen Zusammenhang zwischen dem leibnizischen System und seiner Theologie bestreiten. Schon zu den Zeiten des Philosophen wollten einige, darunter ein tübinger Theologe, die Theodicee für ein bloßes Kunststück halten, womit es Leibnizen nicht wirklich Ernst gewesen sei. Und Lessing, der den Zusammenhang zwischen den Principien der Monadologie und der Theodicee genau begriff und auf das bündigste gerade in den bedenklichsten Punkten nachwies, konnte die Urtheile

der Nachwelt nicht so weit berichtigen, daß man sich in dieser Rücksicht über Leibniz richtiger und bedächtiger ausdrückte.

Es wird behauptet, der Gottesbegriff, welchen die leibnizische Theologie zum Gegenstande hat, passe nicht zu der Monadenlehre, Gott und die Monaden seien verschiedenartige und einander widersprechende Begriffe, auf den Gottesbegriff gründe Leibniz seine Theologie, auf den Monadenbegriff seine Metaphysik und Philosophie: darum seien Theologie und Philosophie ursprünglich verschiedene Stücke, welche Leibniz künstlich und lose zusammengefügt habe; dieses so locker verbundene System sei daher keineswegs einmüthig und folgerichtig. Die Monadenlehre, streng und folgerichtig entwickelt, kenne nur ein Princip: die Monaden und als deren nothwendige und höchste Folge die Monadenordnung oder die Weltharmonie, diese sei darum nach Leibniz die höchste Idee, welche er für Gott selbst hätte erklären müssen. Auf die Frage nach dem Grunde der Harmonie konnte Leibniz nur antworten: sie folgt nothwendig aus den Monaden, weil sie ursprünglich darin liegt. Auf die Frage nach dem Grunde der Monaden konnte er nur antworten: sie sind von Ewigkeit zu Ewigkeit, die Frage nach ihrem Ursprunge ist daher unmöglich. So, behauptet man, mußte folgerichtig der leibnizische Gott gleich der Weltordnung (Harmonie), die leibnizische Theologie daher Pantheismus sein. In diesem Punkte mußte Leibniz mit Spinoza übereinstimmen. Wirklich? Leibniz hätte zufolge seiner Principien das behaupten müssen, wogegen sich diese Principien mit aller Macht sträubten? So sehr hätte in Leibniz der Verstand den Neigungen widersprochen? Den Neigungen, die doch nach des Philosophen eigener Erklärung den Vorstellungen stets conform sind? Seine Vorstellungsweise hätte pantheistisch sein müssen, während seine Neigung es nicht war?

Der leibnizische Gottesbegriff ist mit der Weltharmonie nicht identisch. Die ersten Grundsätze dieser Philosophie verbieten eine solche Identität, denn Gott ist ein Wesen, die Weltharmonie dagegen ist ein Verhältniß. Aber die wohlverstandene Monadenlehre und die wohlverstandene Weltharmonie schließen den leibnizischen Gottesbegriff so wenig aus, daß sie ihn vielmehr fordern und nothwendig machen, ja die leibnizische Philosophie wäre ohne folgerichtigen Schluß, wenn ihr dieser Begriff fehlte. Die Weltharmonie ist das continuirliche Stufenreich der Entelechien oder Monaden, das in unendlich kleinen Differenzen von den niederen Kräften zu den höheren fort-

schreitet. Offenbar zielt dieses Stufenreich auf eine höchste Kraft, die schlechterdings nicht mehr durch eine höhere überboten werden kann. Diese höchste Kraft muß existiren, denn das Stufenreich der Dinge wäre sonst ohne Ziel, die Entwickelung in der Welt ohne Zweck, und wo Zwecke einmüthig wirken, muß ein letzter Zweck sein. Weil jede Monade nach einer höheren strebt, so muß es eine höchste Monade geben, wodurch das Stufenreich der Dinge vollendet und die Weltharmonie erfüllt wird. Diese höchste Monade ist die absolute oder Gott. Jede Entwickelung verlangt eine höchste Stufe: so verlangt das Stufenreich der Wesen ein höchstes Wesen, also die Monaden eine absolute Monade. Ohne diese wäre die ganze Monadenlehre nichtig, denn die Kraft, welche in den Monaden wirkt, wäre ziellos. Wie jede Monade nach der höheren und damit zugleich nach der höchsten (Gott) strebt, so strebt die Monadologie nach der Theologie, und man muß nicht wissen, was die Monadologie eigentlich will, wenn man die Theologie als ein überflüssiges oder gar ungereimtes Nebenwerk ansieht. Das Stufenreich der Dinge ohne Gott vorstellen, heißt den Comparativ ohne Superlativ denken. Auch in Leibnizens eigenem Geiste geht der Gottesbegriff der Monadenlehre voraus und begleitet sie auf jedem ihrer Schritte. Wie Aristoteles in der verlorenen Schrift περὶ φιλοσοφίας eine höchste Entelechie gefordert hat, ebenso und aus denselben Gründen fordert Leibniz eine höchste Monade.

2. Der Theismus. Der Rationalismus und der Supernaturalismus.

Gott ist die höchste Monade. Von dieser muß gelten, was von jeder Monade gilt: daß sie von allen übrigen unterschieden ist. Als Monade bildet Gott ein Wesen für sich. Dieser Begriff, der das göttliche Wesen von allen übrigen unterscheidet und abgrenzt, ist theistisch: die leibnizische Theologie ist daher wesentlich Theismus. Auch leuchtet ein, daß Gott als Monade ein einziges Wesen sein muß: demnach bestimmt sich der leibnizische Theismus näher als Monotheismus. Dieser Theismus nun widerspricht der Monadenlehre so wenig, daß er vielmehr in ihrer Anlage begründet ist und von dem Begriff der Monade als eine nothwendige Ergänzung gefordert wird. Wir müssen uns in Leibnizens Geiste die Monaden vorstellen als ein continuirliches Stufenreich von Wesen, dessen äußerste Grenzen diesseits der niedrigsten Monade das Nichts ist und jenseits der relativ höchsten Gott. Gerade diese Anschauung setzt Leibniz als die

seinige dem Pantheismus und der Lehre von der Weltseele entgegen. „Es giebt überall Stufen. So finden sich unendlich viele Grade zwischen irgend einer Bewegung und der vollkommenen Ruhe, zwischen der Härte und der absoluten Flüssigkeit, die ohne alle Widerstandskraft ist, zwischen Gott und dem Nichts. Darum ist es ungereimt, wenn man nur ein einziges thätiges Princip, nämlich die Weltseele (die eine Substanz), und nur ein einziges passives Princip, nämlich die Materie, annehmen will."[1] Ist aber Gott die höchste Monade, so ist er die höchste Kraft, über welche hinaus keine höhere gedacht werden kann. Sie könnte und müßte gedacht werden, die höhere Kraft, so lange die gegebene beschränkt ist, denn jede beschränkte Kraft läßt sich steigern, und es läßt sich ein höherer Grad der Vollkommenheit vorstellen. Darum mußte es jenseits des Menschen höhere Geister oder Genien geben, darum muß Gott als das höchste Wesen ohne Schranke und, weil die Schranke das Princip der Materie ist, ohne Materie gedacht werden. „Dieu seul est au dessus de toute la matière", sagt Leibniz in seinen Betrachtungen über das Princip des Lebens.[2] Mit der Materie fehlt auch das passive Princip oder die leidende Kraft: darum muß Gott als reine Thätigkeit, als actus purus, wie die aristotelischen Scholastiker sagten, begriffen werden. „Gott allein ist von der Materie wahrhaft frei, denn er ist reine Thätigkeit und ohne alle leidende Kraft, die sonst überall das Wesen der Materie ausmacht."[3]

Als das höchste Wesen muß demnach Gott schlechterdings schrankenlos und immateriell sein. Er übertrifft alles Beschränkte, Körperliche, Individuelle. Nennen wir den Inbegriff alles Beschränkten Welt, so ist nach Leibniz Gott nothwendig überweltlich oder transscendent. Nennen wir den Inbegriff alles Körperlichen Natur, so ist Gott übernatürlich. Der leibnizische Gottesbegriff ist daher nothwendig theistisch und supernaturalistisch.

Um Leibnizens Theismus, der die theologischen Begriffe der deutschen Aufklärung beherrscht, richtig zu verstehen, muß man sich klar machen, wie hier die rationalistische und supernaturalistische Richtung zusammentreffen. Der Gottesbegriff ist natürlich begründet, denn er erhellt aus der natürlichen Erkenntniß der Dinge, die nicht anders gedacht werden können, denn als Monaden, welche, weil sie

[1] Il y a une infinité de degrés entre Dieu et le néant. Considérations sur l'esprit universel. p. 182. — [2] Consid. sur le principe de vie. p. 432. — [3] Ep. ad Wagnerum de vi activa corporis. Nr. IV. p. 466.

eine continuirliche Stufenreihe bilden, nothwendig auf ein höchstes Wesen hinweisen. Die Grundlage der leibnizischen Theologie besteht mithin in natürlichen Begriffen, und der Theismus, der auf diesen beruht, ist seinem Princip nach rational. Aber das höchste Wesen, weil es die Stufenreihe der Dinge vollendet, übersteigt alles Beschränkte und Körperliche, die Welt und die Natur. Die leibnizische Theologie geht darum über die natürlichen Begriffe hinaus, und jener rational begründete Theismus wird in seiner Spitze supernaturalistisch. Aus diesem Grunde bezeichnen wir die natürliche Theologie, den Theismus, welchen Leibniz einführt und die Aufklärung fortpflanzt, als einen rationalen oder verständigen Supernaturalismus. Rational ist dieser Theismus, weil wir im Lichte unserer Vernunft begreifen, daß Gott ist; weil diese, dunkler oder deutlicher erkannte Vernunftwahrheit den Grund der Religion oder des Glaubens an den einen Gott ausmacht. Supernaturalistisch ist dieser Theismus, weil sein Gott übernatürlich und überweltlich ist. Endlich verständig ist dieser Supernaturalismus aus dem einfachen Grunde, weil wir aus natürlichen Begriffen einsehen, daß Gott als das höchste aller Wesen nothwendig übernatürlich und überweltlich sein muß. Dieser verständige Supernaturalismus, welcher den durchgängigen Charakter der natürlichen Theologie bestimmt, unterscheidet sich sehr von dem rechtgläubigen. Hier gilt das Uebernatürliche in Gott als ein Unbegreifliches, als ein Mysterium, das alle Vernunftbegriffe zu nichte macht, indem es ihnen widerspricht; dort gilt das Uebernatürliche in Gott als ein Unbegriffenes, als ein Superlativ, der unsere Vernunftbegriffe übersteigt, ohne ihnen zu widersprechen. Denn wir begreifen aus dem Gesichtspunkte der natürlichen Theologie vollkommen, daß ein solches superlatives, höchstes, unserer Vernunft überlegenes Wesen existiren müsse. Wie der höchste Grad zum niederen, so verhält sich der göttliche Geist zum menschlichen.

3. Das Ueber- und Widervernünftige.

Da nun die Natur auch die natürliche Vernunft und diese die menschliche in sich begreift, so ist der Supernaturalismus zugleich Superrationalismus. Zwischen Gott und der Vernunft muß nach Leibnizens theologischen Begriffen dasselbe Verhältniß stattfinden, als zwischen Gott und der Natur. Dieses Verhältnis ist kein Widerspruch, sondern eine Steigerung. Gott übersteigt die (menschliche) Vernunft, ohne ihr zu widersprechen: das göttliche Wesen ist übernatürlich, aber

nicht naturwidrig; ebenso ist es übervernünftig, aber nicht vernunftwidrig. Gott verhält sich zum Menschen ähnlich, wie der Mensch zu einem Wesen niederen Ranges, etwa zum Thier oder zur Pflanze. Die menschliche Vernunft ist höher, als die thierische: so ist die göttliche höher, als die menschliche. Und in dieser Rücksicht übersteigt Gott die Vernunft, er ist als das höchste, schrankenlose Wesen übernatürlich und als die höchste, schrankenlose Vernunft über die beschränkte menschliche Vernunft erhaben. Daher ist die Unterscheidung zwischen dem „Uebervernünftigen (ce qui est au dessus de la raison)" und dem „Widervernünftigen (ce qui est contre la raison)" nicht, wie man häufig gesagt hat, ein Kunstgriff, welchen Leibniz zu Gunsten der positiven Glaubenslehre macht, sondern eine durch seinen Theismus nothwendig geforderte Distinction, wie dieser Theismus selbst geboten ist durch die Monadenlehre. Wir wollen den bezeichneten Unterschied genau feststellen. Widervernünftig ist, was der Vernunft als solcher widerspricht. Uebervernünftig ist, was die beschränkte menschliche Vernunft übersteigt. Die Vernunft als solche besteht in absoluten Wahrheiten, die beschränkte Vernunft in relativen. Absolute Wahrheiten gelten unbedingt, relative dagegen bedingt; die einen sind immer wahr, die anderen nur unter gewissen Umständen: jene können nie anders sein, die Bedingungen mögen sein, welche sie wollen; diese können auch anders sein, wenn die Bedingungen andere sind, unter denen sie stattfinden. Von jenen ist das Gegentheil nie möglich, sie sind daher unbedingt nothwendig; von diesen ist auch das Gegentheil denkbar, sie sind daher nur in eingeschränkter und bedingter Weise nothwendig. Die unbedingte Nothwendigkeit gilt von allen Vernunftwahrheiten, die auf dem Satze der Identität beruhen und so sicher stehen, als der Satz $A = A$. Die bedingte Nothwendigkeit gilt von allen Erfahrungswahrheiten, die auf dem Satze des zureichenden Grundes beruhen und deshalb nur relative und unvollständige Gültigkeit haben, weil die Gründe einer Thatsache niemals ganz erschöpft werden können. Die Nothwendigkeit der Vernunftwahrheiten ist die metaphysische (logische, geometrische), die der Erfahrungswahrheiten ist die physikalische. Der Sinn der leibnizischen Unterscheidung wird daher am besten so gefaßt werden: widervernünftig ist, was den Vernunftwahrheiten und deren metaphysischer (logischer, geometrischer) Nothwendigkeit widerspricht, übervernünftig dagegen, was über die Erfahrungswahrheiten und deren physikalische Nothwendigkeit hinausgeht. Offenbar kann etwas

den Gesichtskreis der menschlichen Erfahrung übersteigen, ohne deshalb ungereimt zu sein und den Grundsätzen der Vernunft selbst zu widersprechen. Der Horizont unserer Erfahrung ist beschränkt, daher giebt es ein Jenseits der Erfahrung. Hier können aus anderen Bedingungen andere Thatsachen folgen, als welche uns in der Natur gegeben sind, aber niemals können diese Thatsachen den Gesetzen der Logik und Mathematik widerstreiten. Das Uebervernünftige ist möglich, das Unvernünftige niemals. Beide freilich sind unbegreiflich oder irrational, aber in sehr verschiedener Weise: das Uebervernünftige ist unbegreiflich, weil es von uns nicht begriffen werden kann, das Widervernünftige ist unbegreiflich, weil es überhaupt nicht begriffen werden kann. Jenes ist göttlich, dieses ungereimt. Und so gilt der leibnizische Satz: „das Uebervernünftige ist nicht widervernünftig".[1]

Auf diesen Satz stützt sich die erste Aufgabe der Theodicee, nämlich der Versuch, die Uebereinstimmung der natürlichen Religion mit der geoffenbarten, des Glaubens mit der Vernunft darzuthun. Hier liegt der Mittelpunkt der zwischen Leibniz und Bayle geführten Streitfrage. In den neuen Versuchen über den menschlichen Verstand vertheidigt Leibniz gegen Locke, daß die Vernunft und ihre Principien des Menschen ursprüngliche Geistesanlage seien. In der Theodicee vertheidigt er gegen Bayle, daß die Religion eine Sache der Vernunft sei und darum niemals zwischen beiden ein unauflöslicher Gegensatz bestehen könne. Bayle erleuchtet den Gegensatz beider: der Glaube sei mit der Vernunft nicht in Uebereinstimmung zu bringen, er widerspreche der Vernunft, wie diese dem Glauben; das Uebervernünftige sei zugleich widervernünftig, und es gebe in diesem unvermeidlichen Widerstreit zwischen Vernunft und Religion keine andere Auskunft, als daß der Religion die Vernunft unbedingt untergeordnet werde. Diese blinde Unterordnung nannte der Skeptiker „den Triumph des Glaubens". Wird die Vernunft rege, so muß sie die Religionswahrheiten untersuchen, bezweifeln und dadurch den Glauben vernichten. Soll der Glaube bestehen, so darf der Zweifel nicht aufkommen, und die Vernunft muß schweigend gehorchen. Ueber das Verhältniß zwischen Glauben und Vernunft urtheilt der skeptische Bayle ähnlich, wie der gläubige Tertullian. Beide erklären den Glauben für unbegreiflich und machen in dem Unbegreiflichen nicht die Unterscheidung des Ueber- und

---

[1] Theodicée. Discours de la conformité de la foi avec la raison. Nr. 23. p. 486.

Widervernünftigen; sie setzen in den entschiedenen Gegensatz zur Vernunft den Triumph, ja das Kennzeichen des Glaubens. „Credo, quia absurdum“, hatte Tertullian gesagt. „Daß Christus, der Sohn Gottes, gestorben, das ist glaubhaft, weil es ungereimt ist; daß er von den Todten auferstanden, das ist gewiß, weil es unmöglich ist.“[1]

Anders triumphirt der Glaube bei dem Kirchenlehrer der alten Zeit, anders bei dem Skeptiker der neuen. Was Bayle den „Triumph des Glaubens“ nennt, ist ein doppelseitiges, diplomatisches Urtheil, welches die Niederlage des Glaubens verschweigt. Bayle giebt zum Scheine die Vernunft unter den Glauben gefangen, damit der Glaube um so deutlicher als das Gefängniß der Vernunft erscheine. Ist der Glaube seiner Natur nach vernunftwidrig, so ist es ja klar, daß die Vernunft mit dem Rechte ihrer Natur ungläubig sein darf. Ist sich die Vernunft ihrer Rechte bewußt, so wird es nicht fehlen, daß sie diese Rechte gebraucht, die sie nur so lange nicht ausübt, als sie dieselben nicht kennt. Dies ist der große Unterschied zwischen dem Zeitalter eines Bayle und dem eines Tertullian. Die Welt, in welcher Bayle lebte, wollte, wie dieser selbst, lieber mit der Vernunft ungläubig, als mit dem Glauben unvernünftig sein.

Gegenüber dieser schlimmen Wahl zwischen Unglauben und Unvernunft sucht Leibniz in dem Vernunftglauben oder in der Vernunftreligion die einzig mögliche Rettung. Der Vernunftglaube ist nur dann möglich, wenn die Vernunft den Glauben begreifen und dieser mit jener übereinstimmen kann. Nun enthält die geoffenbarte Religion in ihren Glaubenssätzen ohne Zweifel viel Unbegreifliches (Irrationales). Wie soll das Unbegreifliche mit der Vernunft vereinigt und von dieser begriffen werden können? Nur durch jene Unterscheidung, die Leibniz nicht auf Kosten seiner Grundsätze erfindet, sondern welche ihm kraft derselben geboten ist. Was in dem Unbegreiflichen widersinnig ist, das ist niemals Glaubenssache, und was darin nicht unvernünftig oder undenkbar ist, das gilt als übervernünftig. Von dem Uebervernünftigen begreifen wir sehr wohl, daß es ist, denn wir be-

[1] Tertullianus de carne Christi: Mortuus est Dei filius, credibile est, quia ineptum est; et sepultus revixit, certum est, quia impossibile. Leibniz will diese, wie er sagt, witzige Stelle, nur von der scheinbaren Ungereimtheit, von der scheinbaren Unmöglichkeit verstanden wissen, weil er für seine Unterscheidung das Ansehen des Kirchenlehrers nicht einbüßen möchte. Théod. Discours etc. Nr. 50. Op. phil. p. 493.

greifen, daß es höhere Wesen als wir, also auch eine höhere Vernunft als die unsrige geben müsse. Wir begreifen aber von dem Uebervernünftigen auch nur, daß es ist, nicht warum es so ist, oder, wie Leibniz sagt, wir begreifen nur das ὅτι, nicht das διότι. Das Uebervernünftige (Uebernatürliche) darf und soll geglaubt werden, das Unvernünftige niemals. Das ist die Richtschnur, nach welcher die Kritik der geoffenbarten Religion von seiten der gesammten Aufklärung geübt wird. Die Offenbarung gilt innerhalb der Grenzen der göttlichen Vernunft, die mit der menschlichen übereinstimmt oder dieselbe übersteigt, aber ihr niemals zuwiderläuft. Die natürliche Religion besteht nur innerhalb der Grenzen der menschlichen Vernunft. Mithin bestimmt sich das Verhältniß zwischen Offenbarung und Vernunftreligion so, daß in der positiven Religion die natürliche mitenthalten ist und außer dieser noch andere Glaubensobjecte, welche die menschliche Vernunft übersteigen. Aber als der echte Kern und Mittelpunkt der Offenbarung gilt die Vernunftreligion bei Leibniz, wie bei der Aufklärung im Ganzen. Der Fortschritt, welchen die Aufklärung innerhalb der von Leibniz gezogenen Grenzen macht, besteht darin, daß sie das Gebiet des Uebervernünftigen mehr und mehr einschränkt, dieses Privilegium der positiven Religion mehr und mehr verkürzt und die Offenbarung auf das Maß der Vernunftreligion zurückführt. Was bei Leibniz als übervernünftig gilt oder gelten möchte, wird später als widervernünftig angesehen. Gerade die besonderen Glaubenswahrheiten des Christenthums, die Menschwerdung, die Trinität, die Wunder u. s. f., welche Leibniz über die Vernunft setzte, werden später der Vernunft entgegengesetzt und dadurch ihrer Glaubwürdigkeit beraubt. So wird im Fortgange der Aufklärung jenes harmonische Verhältniß zwischen Vernunftglauben und Offenbarung, natürlicher und geoffenbarter Theologie mehr und mehr aufgelöst, welches Leibniz mit so vielem Eifer gesucht und für das erste gestiftet hatte, indem er dem Geiste seiner Philosophie und seines Zeitalters folgte. Es geschah, was in solchen Fällen die Geschichte noch nie unterlassen hat. Ein mächtiger und tiefsinniger Geist schlichtet auf einen Augenblick den Zwist zwischen Philosophie und Religion, und in einem solchen Augenblick ist der Eindruck dieser seltenen Harmonie der überwiegende. Indessen diese Versöhnung ist das Ziel, worum wir kämpfen. Die lose Verbundenen trennen und entzweien sich wieder, und an die Stelle ihrer Harmonie tritt der Gegensatz in gesteigerter Spannung, bis endlich die Geschichte in einem hervor-

ragenden Geiste einen neuen Ausweg aus jenem heillosen Widerstreit und die Mittel der höheren Lösung findet. Leibniz stiftet eine Harmonie, welche Reimarus auflöst und Lessing wiederherstellt, indem er sie tiefer und fester begründet.

Fünfzehntes Capitel.

Die natürliche Religion.

I. Gott und der menschliche Geist.

1. Moral und Religion.

Innerhalb der Grenzen der natürlichen Menschenvernunft gilt die natürliche Religion, jenseits jener Grenzen liegt der Grund der geoffenbarten. Die natürliche Vernunft sagt uns, daß alle Dinge Kräfte sind, daß jede Kraft nach der höheren und darum nach der höchsten strebt. Diese ist Gott: mithin streben alle Wesen nach Gott. Aber nur in der menschlichen Seele wird dieses Streben empfunden, gefühlt, gewußt, und in dem gefühlten Streben nach Gott, in der bewußten Neigung nach dem höchsten Wesen besteht die Grundrichtung der Religion. Dieses Streben, das in seinen ersten Regungen instinctiv erscheint, bildet das einfache Element aller Religion, die natürliche Religion ist darum die psychologische Grundlage aller positiven. Aus dem Streben nach Glückseligkeit und menschlicher Vollkommenheit entsteht die Moral, aus dem Streben nach dem Göttlichen die Religion. Da nun Gott das allervollkommenste Wesen ist, so erhellt hieraus das Verhältniß zwischen Moral und Religion, wie es unter dem Gesichtspunkte der leibnizischen Philosophie und der Aufklärung überhaupt gefaßt wird: das sittliche Streben geht auf Vollkommenheit im menschlich beschränkten Sinne des Worts, die Religion im unbedingten Sinn; jene handelt nach einem relativ höchsten Zwecke, diese nach dem absolut höchsten. Darum verhalten sich Moral und Religion, wir wollen nicht sagen, wie das Niedere zu dem Höheren, sondern wie das Höhere zu dem Höchsten. Sie gehen beide einen gemeinsamen Weg: die Moral muß sich nach dem Gange ihrer naturgemäßen Entwickelung zur Religion erheben, und diese muß unter allen Umständen moralisch handeln, denn das moralische Handeln folgt dem höchsten und mächtigsten Instincte, der zuletzt kein anderer sein kann, als der sich auf das

höchste Object oder auf Gott selbst richtet. Wenn nun der Wille, wie er nicht anders kann, jenem höchsten Instincte, dem Streben nach dem Göttlichen, gemäß handelt, so ist die so gerichtete Sittlichkeit gleich der Religion. Mithin ist die tiefste Wurzel der Moral zugleich die der Religion, und wenn es sich um die höchste Vorstellung und um das höchste Streben handelt, welches die menschliche Seele erfüllt und treibt, so müssen die natürliche Moral und die natürliche Religion vollkommen miteinander übereinstimmen.

2. Die natürliche und geschichtliche Religion.

Jedes Streben ist bedingt durch eine Vorstellung. Der Trieb ist ein angeborenes Streben, bedingt durch eine angeborene Vorstellung; der religiöse Trieb ist bedingt durch die angeborene Idee Gottes. Angeboren ist uns die Vorstellung von Gott, weil sie ursprünglich in unserem Wesen liegt, weil wir kraft unserer Natur nach dem Höchsten streben und darum das Höchste vorstellen müssen. Sobald wir dieser Vorstellung inne werden, sei es auch nur durch ein dunkles Gefühl, so ist sie Glaube. Im Glauben eignen wir uns jene der Seele eingeborene Vorstellung an, der Glaube ist unsere erste Apperception Gottes, die, wie jede unserer Vorstellungen, mit einem Streben verbunden ist und sich vom Gefühle zum Bewußtsein und vom dunklen Bewußtsein zum deutlichen entwickelt. Mit der Seele entwickelt sich auch der Glaube: es giebt daher so viele Bildungsgrade des Glaubens, als es Entwickelungsgrade des Geistes giebt. Im Sinne der leibnizischen Philosophie und der deutschen Aufklärung müssen wir urtheilen: wie der Mensch, so die Religion, d. h. seine Vorstellung von Gott oder die Entwickelungsstufe, welche die ursprüngliche Gottesidee in seiner Seele erreicht hat. Das ist eine ganz andere Anschauung, als die Voltaires, nach welcher der Mensch seine Götter oder seine Vorstellungen von Gott macht; nach Leibniz macht er sie nicht, sondern entwickelt die gegebene, das ursprüngliche Datum seiner Seele, und er entwickelt diese Anlage, nicht wie es ihm beliebt, sondern nach dem Maße seines Geistes und unter dem Gesichtspunkte seines Zeitalters. Sehen wir auf den Ursprung der Religion, der nicht innerhalb der menschlichen Machtvollkommenheit liegt, so ist die Vorstellung von Gott eine ewig begründete und allen Menschen gemeinsame: es giebt in dieser Rücksicht nur eine Religion. Sehen wir dagegen auf die Entwickelungsgrade dieser einen Religion, so giebt es so viele Religionen, als es

Bildungsverschiedenheiten im Menschengeschlechte giebt. Dieser fruchtbare Gesichtspunkt löst auf eine einfache und natürliche Art den Streit um die wahre Religion, welchen die geschichtlichen oder positiven Religionen unter einander führen; sie sind die Entwickelungsstufen der einen wahren und vernunftgemäßen Religion. Darum ist von den positiven Religionen keine wahr in des Wortes alleiniger Bedeutung, denn sie gründen sich nicht bloß auf die ursprüngliche, dem Menschen eingeborene Wahrheit, sondern „auf Geschichte, geschrieben oder überliefert". So urtheilte Lessing in seinem Nathan. Aber im relativen Sinne des Wortes ist jede dieser Religionen wahr, denn jede ist ein Ausdruck der Vernunftreligion, die Ausbildung derselben in der Gemüthsverfassung eines bestimmten Volkes, auf der Bildungsstufe eines bestimmten Zeitalters. So urtheilte Lessing in seiner Erziehung des Menschengeschlechts. Und dies ist in Wahrheit der Anfang zur endlichen Lösung jenes Streites zwischen Vernunft und Glauben, natürlicher und geoffenbarter Religion: eine Lösung, welche Leibniz zwar nicht selbst gegeben, aber in der Verfassung seines Systems auf das deutlichste angelegt hat. Die Entwickelung der natürlichen Religion ist in seiner Lehre ausgesprochen, und daß die Entwickelungsstufen der natürlichen Religion die geschichtlichen Religionen sind, ist der nächste Gedanke, der daraus folgt. Wenn die hellsten Religionsbegriffe und die Lösung religiöser Probleme die reifsten Früchte eines Zeitalters sind, so müssen wir anerkennen, daß in Lessings Erziehung des Menschengeschlechts die deutsche Aufklärung ihre höchste Idee erreicht und die Frucht geerntet hat, welche aus dem Samen, welchen Leibniz ausgestreut hat, hervorging.

Die Entwickelung der Vernunftreligion innerhalb der Menschheit ist die Stufenreihe der geschichtlichen oder positiven Religionen, worin Lessing den göttlichen Plan der Menschenerziehung oder, um seinen Begriff leibnizisch auszudrücken, die prästabilirte Harmonie fand. Das Gefühl entwickelt sich zum Bewußtsein, die dunkle Vorstellung zur deutlichen. So folgt aus den Glaubenselementen theoretisch die aufgeklärte Glaubenslehre oder die deutlichen Gottesbegriffe und praktisch die Glaubensmoral: jene ist die Erkenntniß, diese die Bethätigung der religiösen Vorstellungen, und beide zusammen bilden das Lehrgebäude der natürlichen Theologie.

Unter allen Wesen der Natur kann allein der Mensch seiner ursprünglichen Vorstellungen inne werden. In ihm werden die Vernunft-

begriffe Wissenschaft und die Gottesidee Glaube, daher kann nur in der menschlichen Seele Religion entstehen im Unterschiede von allen übrigen Wesen. Die Religion wie die Vernunft machen den unendlichen Abstand zwischen Mensch und Thier: jene befähigt die menschliche Seele zu deutlichen Gottesbegriffen, diese zu ewigen Vernunftwahrheiten. Und wie Religion und Vernunft das menschliche Wesen in seiner ursprünglichen Eigenthümlichkeit, in seinem Unterschiede von dem thierischen ausprägen, so müssen auch beide gemeinschaftlich und in gegenseitiger Uebereinstimmung das Werk der Menschenbildung vollenden. Vermöge der Natur ist der Mensch ein Spiegel der Welt, vermöge der Religion wird er ein Spiegel Gottes. So unterscheidet Leibniz die Geister von den übrigen Wesen: daß diese nur Mikrokosmen oder Vorstellungen der Welt (images de l'univers), jene zugleich Abbilder der Gottheit selbst sind (images de la divinité même).

II. Die Wahrheiten der natürlichen Religion.

1. Gott und Unsterblichkeit.

Die natürliche Religion lehrt zwei Grundwahrheiten, die ihre Elemente ausmachen: die eine betrifft das göttliche Wesen, die andere die menschliche Seele; die erste erklärt das Dasein eines einzigen Gottes, als des höchsten Wesens, von dem alle übrigen abhängen, die zweite die Unsterblichkeit der menschlichen Seele, die sich als geistige oder moralische (persönliche) Unsterblichkeit von der natürlichen Unvergänglichkeit der anderen Monaden unterscheidet. Die Gottesidee bildet das oberste Princip der Glaubenslehre, der Unsterblichkeitsbegriff das der Glaubensmoral: auf diesen beiden Pfeilern ruht das System der natürlichen Theologie. Monotheismus, als die höchste Idee Gottes, und der Unsterblichkeitsglaube, als die höchste Idee der Menschheit, gelten bei Leibniz als die beiden Hauptwahrheiten der natürlichen Religion, deren Begriff sich mithin erfüllt, wenn der Monotheismus mit dem Vollgefühle der Humanität sich vereinigt.

In diesen beiden Wahrheiten liegen die Wendepunkte der Religionsgeschichte. Das Erste ist, daß sich der Glaube zu dem gereinigten Begriffe des einzigen, überweltlichen Gottes erhebt, das Zweite, daß er in das eigene Innere hinabsteigt und die menschliche Seele in ihrem ewigen Wesen, die menschliche Persönlichkeit in ihrer ewigen Geltung erleuchtet. Den Glauben an den einen Gott hat Moses gestiftet: der

reine Monotheismus der jüdischen Religion bildet die Grundlage und das erste Element der natürlichen. Den Glauben an das ewige Leben, bedingt durch die Unsterblichkeit der menschlichen Seele, gründet Jesus: die christliche Religion vollendet darum die natürliche. Bei den Heiden des Alterthums, meint Leibniz, waren es weniger Lehren als Formen, weniger Dogmen als Ceremonien und Cultus, worin das Wesen ihrer Religion bestand. Die mosaische Religion erweckt im Menschen die reine Idee des höchsten Wesens und gründet damit die natürliche Theologie, das Christenthum erweckt im Menschen neben jenem Gottesbegriffe die wahre Idee der Menschheit und gründet damit die natürliche Moral, indem es die natürliche Religion ergänzt. So gilt das Christenthum als die Fortbildung und Ergänzung des Judenthums, als humanisirter Monotheismus. Die christliche Religion bringt nach dieser Ansicht die wahre Religion in Uebereinstimmung mit der wahren Moral; gerade darin liegt die Bedeutung des Christenthums, welche die Aufklärung stets hervorhebt sowohl gegen die naturalistische Philosophie als auch gegen die supernaturalistische Kirchenlehre. „Ich will", sagt Leibniz in der Vorrede zur Theodicee, „hier nicht näher auf die anderen Punkte der christlichen Lehre eingehen, sondern nur zeigen, wie Jesus Christus die natürliche Religion schließlich zum Gesetz erhob und ihr das Ansehen eines öffentlichen Glaubens verschaffte. Er allein vollbrachte, was so viele Weise vergebens gesucht haben, und nachdem die Christen im römischen Weltreich die Oberhand gewonnen, wurde die Religion der Weisen zugleich die Religion der Völker. Auch Mohammed sagte sich nicht los von jenen großen Lehren der natürlichen Theologie, seine Anhänger verbreiteten sie bis unter die entferntesten Völker Asiens und Afrikas, wohin das Christenthum nicht gedrungen war, und sie vernichteten in vielen Ländern den heidnischen Aberglauben, der sich mit der wahren Lehre von der Einheit Gottes und der Unsterblichkeit der menschlichen Seele nicht verträgt."[1]

2. Gottesliebe und Menschenliebe.

Die Religion des reinen Monotheismus, der von dem Bewußtsein der Humanität noch nicht getragen und durchdrungen ist, besteht in der bloßen Gottesfurcht. Erst aus dem Glauben an die Unsterblichkeit der menschlichen Seele bildet sich das Gefühl unserer Gott-

[1] Théodicée. Préface. p. 469.

ähnlichkeit, der mit der Idee der Menschheit in Uebereinstimmung gebrachte Monotheismus verklärt die Gottesfurcht zur Gottesliebe: hier ist Gott das Ziel unseres innersten, natürlichen Strebens, also das Object unserer innersten Neigung. Der Mensch strebt nach dem Vollkommenen. Wo Streben ist, da ist Neigung, und wo Neigung ist, da ist Liebe. Das Vollkommenste übt auf das menschliche Gemüth die stärkste Anziehungskraft und erweckt in ihm die größte Liebe. Darum müssen wir unter allen Wesen Gott am meisten lieben, nicht unter dem Zwange des äußeren Gesetzes, sondern getrieben von der eigenen innersten Neigung. Darin besteht der Unterschied zwischen der jüdischen und christlichen Religion, daß dort die Gottesfurcht, hier die Gottesliebe den höchsten Grad der Frömmigkeit ausmacht. Darin besteht die Uebereinstimmung zwischen der christlichen und natürlichen Religion, daß beide in der Hinneigung zu Gott den ursprünglichen Zug der menschlichen Seele und in der Liebe Gottes die Erfüllung dieser innersten, der Seele eingeborenen Neigung erblicken. Je vollkommener der Gegenstand, um so größer unsere ihm zugewendete Liebe. Genauer gesagt: je deutlicher unser Begriff von der Vollkommenheit des Gegenstandes ist, um so vollkommener muß uns derselbe erscheinen, um so mehr muß sich daher unsere Neigung erhöhen und unsere Liebe steigern. Darum fordert die wahre Gottesliebe, daß wir die göttliche Vollkommenheit erkennen und, so viel unsere Kräfte vermögen, ausüben. Die Erkenntniß des Vollkommenen ist die Weisheit, die ein Werk der Erkenntniß ist. Die Ausübung der Vollkommenheit ist die Menschenliebe, welche die Harmonie im Menschengeschlechte erhält und befördert. So besteht die denkende Gottesliebe in der Erkenntniß, die thätige Gottesliebe in der gegenseitigen Menschenliebe; so ist es die Religion selbst, welche das höchste Sittengesetz bekräftigt und als ihren eigenen, naturgemäßen Ausdruck annimmt. Ohne klare Erkenntniß und thätige Menschenliebe giebt es keine wahre Frömmigkeit, keine wahre Religion, kein wahres Christenthum.

„Man kann Gott nicht lieben", sagt Leibniz in der Vorrede zur Theodicee, „ohne seine Vollkommenheiten zu begreifen, und diese Erkenntniß schließt die Grundsätze der echten Frömmigkeit in sich. Das Ziel der wahren Religion soll eben diese Grundsätze den Seelen einprägen, aber ich weiß nicht, wie sich die Menschen, ja selbst die Lehrer der Religion so oft von diesem Ziele entfernt haben. Wider die Ab-

sicht unseres göttlichen Lehrers ist die Gottergebenheit auf Ceremonien zurückgeführt und seine Lehre mit Formeln belastet worden. Diese Ceremonien waren oft wenig zum Dienste der Tugend geschickt, diese Formeln waren oft sehr dunkel. Sollte man es glauben, daß sich Christen wirklich eingebildet haben, sie könnten gottergeben sein, ohne den Nächsten zu lieben, und fromm sein, ohne Gott zu lieben; oder sie könnten den Nächsten lieben, ohne ihm zu dienen, und Gott lieben, ohne ihn zu erkennen? Es sind viele Jahrhunderte verflossen, ohne daß die Welt diesen Mangel gefühlt hat, und noch jetzt giebt es von jenem Reiche der Finsterniß mächtige Reste. Oft genug sieht man Leute, die von der Frömmigkeit, der Gottergebenheit, der Religion viel Redens machen, ja sogar sie zu lehren das Geschäft haben, während sie über das Wesen Gottes im Dunkeln sind. Diese Leute verstehen sie schlecht, die Güte und Gerechtigkeit des Herrn der Welt, sie bilden sich einen Gott ein, der weder unsere Nachahmung noch unsere Liebe verdient. Eben dies erscheint mir in seinen Folgen sehr bedenklich, denn es ist außerordentlich wichtig, daß die Quelle der Frömmigkeit nicht getrübt werde. Jene alten Irrthümer, welche der Gottheit die Uebel Schuld geben oder ein böses Princip aus ihr machen, haben sich in unseren Tagen hie und da erneut; man beruft sich auf die unwiderstehliche Macht Gottes, wo man vielmehr auf die unendliche Güte Gottes hätte hinweisen sollen; man redet von einer despotischen Herrschaft, wo man eine Macht begreifen sollte, die nach der Richtschnur der vollkommensten Weisheit handelt. Ich habe bemerkt, daß diese Meinungen, die leicht Schaden anrichten können, sich besonders auf verworrene Begriffe von der Freiheit, der Nothwendigkeit und dem Schicksal gründen; darum habe ich bei mehr als einer Gelegenheit versucht, diese wichtigen Punkte klar zu machen."

Es handelt sich zur Vermeidung dieser Irrthümer um die richtige Gottesidee.

Sechszehntes Capitel.

Die natürliche Theologie.

I. Die Beweise vom Dasein Gottes.

1. Der ontologische Beweis.

Die natürliche Theologie begründet, was die natürliche Religion glaubt. Diese glaubt, daß Gott ist; jene zeigt, **warum** er ist, sie beweist das Dasein Gottes und verdeutlicht den Begriff Gottes, der als dunkle Vorstellung oder als religiöses Gefühl der menschlichen Seele inwohnt. Die Hauptstücke der natürlichen Theologie sind demnach die Beweise vom Dasein Gottes, die Eigenschaften des göttlichen Wesens und das hierauf gegründete Verhältniß Gottes zur Welt.

Was die Beweise vom Dasein Gottes betrifft, so können ihre Schlußfolgerungen von zwei verschiedenen Voraussetzungen ausgehen. Ihre oberste Voraussetzung besteht entweder in einer Idee oder in einer Thatsache: im ersten Fall wird Gottes Dasein aus der reinen Vernunft, d. h. a priori, im zweiten aus der Natur, d. h. a posteriori bewiesen. Jene Beweisart ist die ontologische, diese die kosmologische: alle Beweise, die sich vom Dasein Gottes aufstellen lassen, sind demnach entweder ontologisch oder kosmologisch.

Leibniz will nicht zu denen gehören, die den ontologischen Beweis für sophistisch halten, aber auch nicht zu denen, welche, wie Lami, jene von Anselmus eingeführte, von Descartes umgebildete Beweisart für vollgültig nehmen. Nach ihm ist der ontologische Beweis unvollkommen, weil er nur unter einer Voraussetzung gilt, die nicht bewiesen wird. Derselbe schließt folgendermaßen: „in dem Begriffe des vollkommensten Wesens liegt die Existenz; wenn es nicht wirklich wäre, so wäre es nicht vollkommen, darum ist seine Existenz nothwendig". Gewiß ist diese Existenz nothwendig, sobald man voraussetzt, daß überhaupt ein absolut vollkommenes Wesen **möglich** ist. Wenn es ein solches Wesen geben kann, und die Vorstellung desselben überhaupt denkbar ist, d. h. keine Widersprüche in sich schließt, so ist es freilich einleuchtend, daß dieses Wesen auch nothwendig existirt. Bei dem vollkommensten aller Wesen versteht es sich von selbst, daß die Möglichkeit auch die Wirklichkeit ist. Es wäre die offenbare

Ungereimtheit, wenn das vollkommenste Wesen möglich und nicht vollkommen genug wäre, um wirklich zu sein. Also die Möglichkeit eingeräumt, steht der ontologische Beweis von dem Dasein Gottes auf festem Grunde; er wankt, sobald man jene Möglichkeit bestreitet; er ist unvollkommen, da er sie nur voraussetzt, ohne sie zu beweisen. „Denn man setzt stillschweigend voraus", sagt Leibniz, „daß Gott oder das vollkommenste Wesen möglich sei. Wäre dieser Punkt auch bewiesen, wie es sich gehört, so könnte man sagen, daß die Existenz Gottes mit geometrischer Sicherheit a priori einleuchte."[1]

2. Der kosmologische und physikotheologische Beweis.

Die Möglichkeit des vollkommensten Wesens ist bewiesen, sobald man die Nothwendigkeit desselben darthut, diese soll aus der kosmologischen Beweisart erhellen. Der ontologische Beweis erklärt nur: wenn das vollkommenste Wesen gedacht werden kann, so muß es als existirend gedacht werden; der kosmologische zeigt, daß es gedacht werden muß. Um das Dasein der Dinge zu erklären, ist es schlechthin nothwendig, daß wir die Existenz Gottes denken. Das Dasein der Dinge kann nur durch den Begriff der Causalität erklärt werden, jedes Ding muß seinen zureichenden Grund haben, keines ist durch sich selbst begründet: also muß es ein Wesen als Urheber oder Ursache aller Dinge geben, welches nicht von einem anderen abhängt, sondern durch sich selbst begründet ist. Dieses Wesen, weil es den Grund seines Daseins in sich selbst hat, existirt nicht mit relativer, sondern mit absoluter Nothwendigkeit. Nach einer solchen Richtschnur ordnet sich der Gedankengang des kosmologischen Beweises: den Obersatz bildet das Dasein der Dinge, den Untersatz das Axiom des zureichenden Grundes, den Schlußsatz das Dasein Gottes. Je nachdem nun der Obersatz, die Thatsache der Welt, näher bestimmt wird, gestaltet sich auch der kosmologische Beweis und seine Vorstellung von der Existenz Gottes. Nimmt man die Welt als die Summe aller Dinge, so gilt von ihr, was von jedem Dinge gilt: die Welt ist zufällig, also muß es eine Ursache der Welt geben, die nicht zufällig ist, d. h. eine nothwendige und ewige Ursache. Nimmt man die Welt als ein Ganzes, so muß jene Welturſache ein einziges Wesen sein. Gilt das Weltganze als eine zweckmäßige, planvolle Ord-

[1] De la démonstration cartésienne de l'existence de Dieu du P. Lami. (1701). Op. ph. p. 177.

nung, so muß jene einzige Weltursache ein zweckthätiges, denkendes, persönliches Wesen, d. h. eine weise Ursache oder ein **Welturheber** sein. Aus dem Dasein der Welt erschließen wir die Existenz Gottes: dies ist der kosmologische Beweis in seiner physikalischen Form. Aus der Einheit der Welt erschließen wir die Einheit Gottes, aus der zweckmäßigen Verfassung der Welt die moralische Einheit oder Persönlichkeit Gottes: dies ist der kosmologische Beweis in seiner teleologischen oder physikotheologischen Form.

Diesen auf die Existenz (nicht der Welt, sondern) der Weltordnung gestützten Beweis bezeichnet Leibniz selbst als ein neues, bisher nicht gekanntes Argument. „Es ist klar", setzt er hinzu, „daß die Uebereinstimmung so vieler Wesen, die keinen gegenseitigen Einfluß auf einander ausüben, nur von einer allgemeinen Ursache herrühren kann, die alle Dinge lenkt und eine unendliche Macht und Weisheit in sich vereinigen muß, um deren harmonische Ordnung vorherzubestimmen."[1]

Die Hauptrichtung, welche Leibniz in seinen Beweisen vom Dasein Gottes immer verfolgt, geht von der Zufälligkeit der Welt auf die Nothwendigkeit Gottes. Die Welt ist nur in bedingter oder hypothetischer Weise nothwendig. Die hypothetische Nothwendigkeit erklärt sich aus der absoluten oder metaphysischen. Hypothetisch nothwendig sind die zufälligen Wahrheiten, metaphysisch nothwendig die ewigen. Es muß eine metaphysische (unbedingte) Nothwendigkeit, es muß ewige Wahrheiten geben, weil sonst auch die zufällige Existenz und die zufälligen Wahrheiten nicht begriffen werden können. Wenn es aber ewige Wahrheiten giebt, so müssen dieselben ursprünglich in einem ewigen und nothwendigen Verstande als ihrem Subjecte existiren, und dieser Verstand kann nur Gott sein. Dies nennt Leibniz den Beweis aus den ewigen Wahrheiten: es ist das kosmologische Argument, angewendet auf diese bestimmte Thatsache. In seiner Abhandlung über den ersten Ursprung der Dinge heißt es: „Die Weltgründe liegen verborgen in einem außerweltlichen Princip, das sich von dem Naturzusammenhange, von der Reihenfolge der Dinge, deren Inbegriff die Welt ausmacht, unterscheidet. Darum muß man von der natürlichen oder bedingten Nothwendigkeit, wonach das Folgende immer von dem nächst Vorhergehenden bestimmt wird, zu

[1] Considérations sur le principe de vie. p. 430.

einer unbedingten oder metaphysischen Nothwendigkeit emporsteigen, die nicht weiter begründet werden kann. Denn die vorhandene Welt ist physikalisch (hypothetisch), aber nicht absolut (metaphysisch) nothwendig. Wird einmal die so beschaffene Welt vorausgesetzt, so folgt freilich, daß nur so beschaffene Dinge entstehen können. Die letzte Wurzel der Dinge muß in einer metaphysischen Nothwendigkeit enthalten sein (in aliquo, quod sit metaphysicae necessitatis), der Grund des Existirenden kann nur ein Existirendes sein: deshalb muß ein Wesen von metaphysischer Nothwendigkeit existiren, ein solches, das durch sich selbst existirt, verschieden von der Vielheit der Dinge oder von der Welt, deren Dasein, wie wir eingeräumt und bewiesen haben, keine metaphysische Nothwendigkeit hat. Wenn nun der Grund der Dinge nur in metaphysischen Nothwendigkeiten oder in ewigen Wahrheiten zu suchen ist, wenn nun Existirendes nur von Existirendem herrühren kann, so müssen die ewigen Wahrheiten in einem schlechterdings nothwendigen Wesen, d. h. in Gott existiren, der wirklich macht, was sonst nicht wirklich wäre."[1]

In folgenden Sätzen erklärt sich die Monadologie zusammenfassend über die Beweise vom Dasein Gottes, nachdem sie vorher die Existenz, Einheit und Nothwendigkeit Gottes kosmologisch dargethan hat: „Gott allein (oder das nothwendige Wesen) hat den Vorzug, daß seine Existenz nothwendig ist, wenn sie möglich ist. Da nun der Möglichkeit (Denkbarkeit) eines schrankenlosen Wesens, welches ohne jede Negation und folglich ohne allen Widerspruch ist, nichts im Wege steht, so genügt dieser Grund allein, um das Dasein Gottes a priori zu erkennen. Wir haben dieses Dasein auch durch die Realität der ewigen Wahrheiten bewiesen. Aber wir haben dasselbe so eben auch a posteriori dargethan, denn es giebt zufällige Wesen, die ihren letzten oder zureichenden Grund nur in einem nothwendigen Wesen haben können, welches den Grund seiner Existenz in sich selbst trägt."[2]

Am einfachsten und natürlichsten läßt sich der Beweis vom Dasein Gottes in der leibnizischen Philosophie führen, wenn man ihn streng im Geist und in der Richtung der Monadenlehre hält. Leibniz in-

[1] De rerum originatione radicali. p. 147—148. — [2] Monadologie Nr. 45. Beweis von der Existenz Gottes: Nr. 38. Von der Einheit Gottes: Nr. 39. Von der Nothwendigkeit Gottes: Nr. 44. p. 708. Principes de la nature et de la grâce. Nr. 7—8. p. 716.

ducirt das Dasein Gottes, wie das der Monaden. Es giebt zusammengesetzte Wesen, darum muß es einfache Wesen geben. Es giebt Körper, darum muß es Kräfte geben, die nichts anderes sein können als Monaden. So erhellte die Existenz der Monaden. Es giebt Monaden oder ein Stufenreich von Kräften, darum muß es eine höchste Kraft, eine höchste Monade geben, die nichts anderes sein kann als Gott. So erhellt die Existenz Gottes. Und daraus erklärt sich das Verhältniß, welches Leibniz zu den Schulbeweisen einnimmt. Weil er das Dasein Gottes im Grunde inducirt, darum überwiegt bei ihm der kosmologische Beweisgrund: weil Monaden existiren, darum muß eine höchste Monade oder Gott existiren. Weil Gott Monade ist, darum ist er ein einziges Wesen: mit dem Begriff der Monade ist zugleich die Einheit Gottes gegeben. Der Begriff der Monade fordert, daß eine höchste Monade gedacht werden kann und muß: in diesem Sinne gilt bei Leibniz das ontologische Argument. Endlich da die Existenz der Monaden überhaupt eine metaphysische Nothwendigkeit oder eine ewige Wahrheit bildet, so gründet Leibniz den Beweis vom Dasein Gottes auf die Realität der ewigen Wahrheiten, auf die metaphysische Nothwendigkeit.

Doch hüte man sich, durch voreilige Schlüsse die Richtung der leibnizischen Theologie zu verfehlen und den Begriff der metaphysischen Nothwendigkeit weiter auszudehnen, als auf das Dasein Gottes. Gott existirt mit metaphysischer Nothwendigkeit. Daraus folgt nicht, daß Gott auch nach metaphysischer Nothwendigkeit handelt: dies hieße, in den Spinozismus zurückfallen. Doch folgt ebenso wenig, daß Gott nach gar keiner Nothwendigkeit handelt, daß die ewigen Wahrheiten seine beliebigen oder willkürlichen Ideen sind, wie Descartes und Poiret gemeint haben: dies hieße, die ewigen Wahrheiten leugnen und den Gesichtspunkt der Philosophie überhaupt verlassen. Gott handelt nicht willkürlich, also handelt er nach Gesetzen, aber er handelt nicht nach metaphysischer Nothwendigkeit; also nach welchen Gesetzen handelt Gott? Welches ist die göttliche Nothwendigkeit, da sie weder die metaphysische noch die physikalische ist?

II. Gottes Wesen und Eigenschaften.

1. Die höchste Kraft: Allmacht, Weisheit, Güte.

Gott ist die höchste Monade. Diesen durch die Monadenlehre gebotenen und bewiesenen Begriff nehmen wir zum Ausgangspunkte und

zur Richtschnur der natürlichen Theologie. Daraus ergeben sich die näheren Bestimmungen Gottes, und wenn diese einander widersprechen sollten, so liegt der Keim des Widerspruchs schon in dem ersten Grunde der natürlichen Theologie. Als die höchste Monade oder, wie sich die Aufklärung mit Vorliebe ausdrückt, als das höchste Wesen, ist Gott schrankenlos, immateriell und darum absolut vollkommen. Mit der Schranke fehlt in Gott das negative Princip, das in jedem anderen Wesen die Kraft und Vollkommenheit begrenzt und darum die Unvollkommenheit begründet: Gott ist, als das absolut vollkommene Wesen, lauter Realität oder, um den wolfischen Ausdruck zu brauchen, das allerrealste Wesen. Nachdem Leibniz in der Monadologie die Existenz und Einheit Gottes bewiesen hat, folgert er daraus die Aseität und lautere Wirklichkeit Gottes, welche den Begriff der absoluten Vollkommenheit ausmachen. „So läßt sich schließen, daß dieses höchste Wesen, welches einzig, allgemein und nothwendig ist, nichts außer sich hat, das von ihm unabhängig wäre, und daß es die einfache Folge seiner selbst ist: darum muß es schrankenlos sein und alle mögliche Realität in sich begreifen. Daraus folgt, daß Gott absolut vollkommen ist, denn die Vollkommenheit ist nichts anderes als die Größe der positiven Realität, im genauen Verstande genommen, ohne die Schranken und Grenzen der Dinge. Wo es aber schlechterdings keine Grenzen giebt, wie in Gott, da ist die Vollkommenheit absolut unendlich."[1]

Nun kann nach den erklärten Grundsätzen der leibnizischen Philosophie das höhere Wesen von dem niederen niemals deutlich erkannt werden, denn eine solche Erkenntniß wäre die Durchbrechung der festen Naturschranke, welche in jedem Wesen die monadische Eigenthümlichkeit ausmacht. Also kann auch Gott, als das höchste Wesen, von dem menschlichen Geiste, als dem beschränkten Verstande, nie mit voller Klarheit und Deutlichkeit begriffen werden. Eine Theologie als Wissenschaft im strengen Sinne des Worts ist daher nicht möglich. Indessen, wenn auch Gott, als die höchste Monade, nicht mehr in die Kette der Wesen gehört, denn er ist ohne Materie, so gehört er als Monade doch in deren Verwandtschaft. Der menschliche Geist ist gottähnlich, die übrigen Wesen sind dem Geiste analog, denn alle sind Kräfte und Seelen. Gott ist mithin auch Seele und Geist. Die Kräfte und Attribute, die allen Geistern als solchen zukommen, müssen auch dem gött-

[1] Monadologie. Nr. 40—41. p. 708.

lichen beigelegt werden können. Wir begreifen die höchste Monade nach der Analogie der niederen: dieser Analogie gemäß, die alle Wesen beherrscht, erkennen wir sie als das Oberhaupt der Dinge, als die vollkommenste aller Seelen, als den höchsten aller Geister. Darum sagten wir, daß die Theologie im Sinne der Monadenlehre die Psychologie Gottes sei. Denn wir vermögen Gott nur insoweit deutlich zu erkennen, als sein Geist dem unsrigen analog ist. Aber natürlich müssen in der höchsten Monade die verwandten Seelenkräfte in der höchsten Potenz wirken, d. h. ohne Schranke oder in lauterer Realität. Um daher die Attribute Gottes zu erkennen, müssen wir unsere Seelenkräfte in die höchste Potenz erheben, oder wir müssen nach dem Gesetz der Analogie die in uns wirksame Kraft bis zu einem Grade steigern, über den hinaus kein höherer gedacht werden kann. Diese Steigerung des Relativen zum Absoluten nennt man die „via eminentiae". Die Kraft wirkt unübertrefflich, wenn sie durch keinerlei Schranke mehr bedingt und gehemmt wird. So wirken die Monadenkräfte in Gott: die Psychologie wird zur Theologie, wenn man sie erweitert und ihre Begriffe via eminentiae vollendet. Bei der unendlich großen Differenz zwischen Gott und Mensch ist die Erkenntniß Gottes nur möglich durch eine bis zur unendlichen Differenz erweiterte Analogie.

Jede Monade ist eine Kraft, welche vorstellt und strebt, deren Vorstellung und Streben sich entwickeln, aufklären, verdeutlichen will. Im menschlichen Geiste wird die vorstellende Kraft Verstand, die strebende Wille; in Gott wird die absolute Kraft absoluter Verstand und absoluter Wille: absolut ist die Kraft, die alles vermag, d. i. die Allmacht, absolut der Verstand, der alles auf das deutlichste erkennt, d. i. die Allwissenheit oder Weisheit, absolut endlich ist der Wille im Zustande der vollkommensten Lauterkeit und Glückseligkeit, das ist die Güte. So sind Allmacht, Weisheit und Güte die nothwendigen Attribute Gottes, als die höchsten Potenzen der Macht, der Vorstellung und des Strebens. Genau so bestimmt die Monadologie das Wesen Gottes. „In Gott existirt die Macht, welche die Quelle aller Dinge ist, dann die Erkenntniß, welche das Gebiet der Ideen bis in das Einzelnste enthält, endlich der Wille, der nach dem Princip des Besten die Veränderungen oder Hervorbringungen bewirkt. Und dies entspricht den Bedingungen, welche in den geschaffenen Monaden den Grundcharakter ausmachen, nämlich die Vermögen der Vorstellung und des Strebens. Aber in Gott sind diese Attribute absolut unendlich oder

vollkommen, während sie in den geschaffenen Monaden oder Entelechien (ein Wort, welches Hermolaus Barbarus mit „perfectihabiae" übersetzte) nur Nachbilder davon sind, je nach dem Kräftemaß der Monaden."[1] „Gott als das Urwesen muß in eminenter Weise alle die Vollkommenheiten in sich schließen, welche die natürlichen Substanzen, die seine Wirkungen sind, enthalten: also wird er Macht, Erkenntniß und Willen in der Vollkommenheit haben, d. h. die höchste Allmacht, Allwissenheit und Güte (une toute-puissance, une omniscience et une bonté souveraines)."[2]

2. Die schöpferische Wirksamkeit.

Dies sind die Attribute Gottes, welche wir deutlich erkennen als die ihm inwohnenden Wesensbeschaffenheiten: es sind die Kräfte, welche in Gott wirken. Wir fragen nach der Art ihrer Wirksamkeit. Alle Wirksamkeit besteht in dem Verwirklichen dessen, was möglich ist, oder in einer Veränderung, worin von dem Zustande der Möglichkeit zu dem der Wirklichkeit übergegangen wird. Die natürlichen Kräfte wirken nach dem Maße ihres Vermögens, dieses Maß ist Naturanlage, und das Verwirklichen der Naturanlage ist Entwickelung. Aber in Gott, als dem vollkommenen, schrankenlosen, übernatürlichen Wesen, giebt es keine Natur, also auch keine Naturanlage, also auch keine Entwickelung. Die göttlichen Kräfte entwickeln sich nicht, weil sie von vornherein absolut sind und mit der Schranke jenen elementaren Zustand der Möglichkeit und Anlage ausschließen, der in den übrigen Monaden den Grund der Entwickelung ausmacht. In Gott ist alles möglich, aber die in ihm enthaltene Möglichkeit ist nicht dunkle Naturanlage, sondern deutlichste Vorstellung, d. h. nicht natürliche oder materielle, sondern rein ideale Möglichkeit. Mithin besteht die göttliche Wirksamkeit darin, die ideale Möglichkeit zu verwirklichen oder die Idee in Natur und Wirklichkeit, die Ideenwelt in eine reale Welt zu verwandeln. Die Kraftäußerung, wodurch das Ideale ins Werk gesetzt wird, ist nicht Entwickelung, sondern **Schöpfung**. Was demnach die Art der Wirksamkeit betrifft, so besteht der Unterschied zwischen Gott und den Monaden darin, daß die göttlichen Kräfte **schaffen**, während sich die natürlichen Kräfte **entwickeln**.

[1] Et c'est ce qui répond à ce qui dans les monades créées fait le sujet ou la base, la faculté perceptive et la faculté appétitive. Monad. Nr. 48. p. 708. — [2] Principes de la nat. et de la gr. Nr. 9. p. 716.

Die Entwickelung geschieht nach einer dunklen, bewußtlosen Vorstellung, die Schöpfung nach einer deutlichen und bewußten; jene gestaltet das stofflich Gegebene, diese verkörpert die im Bewußtsein deutlich ausgeprägte Form, sie handelt nicht instinctiv wie die Natur, sondern nach einem bewußten Plan in Weise der Kunst. Schöpfung ist Kunst, darum galt unserem Philosophen die menschliche Kunst als ein Analogon der göttlichen Schöpfung und der architektonische Menschengeist als eine kleine Gottheit.

Gott ist nur, indem er wirkt; er wirkt nur, indem er schafft; er schafft nach der deutlichsten Vorstellung und verhält sich darum zu dem Geschaffenen, wie der Künstler zu seinem Werke. Wie und was schafft Gott? Unter welchem Gesetze geschieht die Schöpfung, oder ist sie gesetzlos? Es handelt sich um die Freiheit und Nothwendigkeit in Gott, welche große Frage Leibniz in einer ähnlichen Weise auflöst als in der Psychologie des Menschen.[1] Wenn man Freiheit und Nothwendigkeit einander entgegensetzt, so geräth man in jene unauflösliche Schwierigkeit, die unser Philosoph als eines der Labyrinthe bezeichnet, worin sich die menschliche Vernunft gewöhnlich verirrt.[2] Ist die Schöpfung oder das Wirken der göttlichen Kräfte ein Act der Nothwendigkeit, die den Willen vollkommen unterwirft und damit zu nichte macht, oder ist sie ein Act der gesetzlosen Willkür? Gleichviel, welche Seite des Gegensatzes wir ergreifen, ob wir die Welt von einer allmächtigen Nothwendigkeit oder von einer allmächtigen Willkür abhängen lassen, in beiden Fällen regiert ein fremdes, unwiderstehliches Schicksal den Gang der Dinge, und damit wird alle Freiheit und Selbstbestimmung im Innern der Welt und des Menschen vernichtet. Wozu noch thätig sein und Lebenszwecke ernstlich verfolgen, wenn die Dinge doch unabänderlich so kommen, wie sie vorher ausgemacht sind? Dem Menschen scheint dann nichts übrig zu bleiben, als das Vergnügen des Augenblicks und in Ansehung der Zukunft eine quietistische Philosophie, welche Leibniz mit den Alten als „die faule Vernunft (la raison paresseuse)“ bezeichnet. Sobald wir das göttliche Wirken einer blinden Nothwendigkeit oder einer leeren Willkür gleichsetzen, geräth die menschliche Vernunft auf dem einen oder anderen Wege in das Labyrinth des Fatalismus, in den antiken Glauben an das Verhängniß und die

[1] S. oben Buch II. Cap. XII.

[2] Théodicée. Préface. p. 470.

Parzen oder in mohammedanische Schicksalsideen, d. h. in einen Aberglauben, der ebenso sehr der Religion wie der Vernunft widerstreitet.

Die Schöpfung ist ein Act der göttlichen Kraft oder Allmacht. Wäre sie nur ein Act der Allmacht, so müßte Gott alles schaffen, was seine Kraft vermag, und die Schöpfung wäre in diesem Falle die nothwendige Folge der göttlichen Wesensenergie: sie wäre metaphysisch nothwendig, wie das Dasein Gottes selbst. Aber das göttliche Wesen ist nicht bloß die allesvermögende Kraft, sondern zugleich der allessehende Verstand, der auf das deutlichste erkennt, was die Allmacht vermag. Darum ist die Schöpfung zugleich ein Act des göttlichen Verstandes, der die vollkommenste Weisheit ist, und wenn die erste Bedingung des Schaffens das Dasein der Kraft war, so ist die zweite deren Intelligenz und Weisheit. Gesetzt aber, die Schöpfung wäre nur ein Werk der Weisheit, so müßte Gott alles hervorbringen, was sein Verstand auf das deutlichste vorstellt, die Schöpfung wäre in diesem Falle die nothwendige Folge der göttlichen Intelligenz, ein Erzeugniß des vollkommensten Denkens: sie wäre dann logisch nothwendig, wie die Wahrheiten und Begriffe des Verstandes. Da nun im göttlichen Verstande alles auf das deutlichste vorgestellt wird, was die Allmacht zu vollbringen vermag, da die intelligente Kraft Gottes das gesammte Reich aller idealen Möglichkeiten in sich begreift, so ist der Verstand gleich der Macht, und die nur durch den Verstand bedingte Schöpfung unterscheidet sich in nichts von dem Werke der bloßen Kraftäußerung. Was aus dem Wesen der Kraft folgt, ist metaphysisch nothwendig; was aus dem Wesen des Verstandes folgt, ist logisch nothwendig: in Gott ist die logische Nothwendigkeit gleich der metaphysischen. Die Schöpfung ist logisch nothwendig, d. h. Gott muß alles schaffen, was sein Verstand denkt und vorstellt, er muß alles vorstellen und denken, was seine Kraft vermag: darum ist die logisch oder durch den Verstand bedingte Schöpfung gleich der metaphysischen oder durch die Kraft bedingten.

3. Die moralische Nothwendigkeit.

Wäre die Schöpfung auf diese Nothwendigkeit allein angewiesen, so wäre der göttliche Wille gar nicht oder nur dem Namen nach daran betheiligt, denn er müßte alles wirklich geschehen lassen, was die Kraft vermag und der Verstand vorstellt: er würde nicht von sich aus handeln, sondern die anderen Kräfte handeln lassen. Gott wäre dann

im Grunde willenlos, was so viel hieße, als die Willenskraft überhaupt und damit die Moral in Frage stellen. Gott wäre nicht Gott, wenn er nur als Macht oder Verstand und nicht als persönliche Willenskraft handelte. Die Schöpfung muß daher zugleich als ein Werk des göttlichen Willens begriffen werden. Aber der Wille handelt immer nach einer Idee oder nach einer Vorstellung, die ihn am meisten anzieht und alle übrigen an Macht überwiegt, die darum vor allen übrigen erstrebt, gewählt, verwirklicht wird. So wählt der göttliche Wille unter den möglichen Vorstellungen, die wir als so viele mögliche Welten ansehen können, eine bestimmte, um sie ins Werk zu setzen: er creirt eine dieser Welten und macht sie wirklich. Erst dadurch wird die Schöpfung Creation, erst dadurch wird das göttliche Werk Schöpfung im engeren Sinne, während es sonst nur eine metaphysische oder logische Folge, d. h. eine willenlose Hervorbringung wäre. Indessen wählt der Wille nicht jede beliebige Idee, sondern in allen Fällen die annehmlichste. Der menschliche Wille folgt der überwiegenden Neigung, er bethätigt unter allen determinirenden Vorstellungen diejenige, welche ihm am nützlichsten, der menschlichen Natur am förderlichsten, der Vernunft am conformsten erscheint, denn das Nützliche, wenn es klar gedacht wird, ist das Gemeinnützliche und dieses das Vernunftgemäße. So wählt der göttliche Wille unter den idealen Möglichkeiten oder unter den möglichen Welten diejenige, welche der göttlichen Vernunft als die nützlichste und beste erscheint, die mithin unter allen denkbaren Welten auch an und für sich wirklich die beste und glücklichste ist. Der göttliche Wille wählt und schafft mithin nach dem Grundsatz des Besten (selon le principe du meilleur). Der Wille handelt moralisch, weil er wählt; er handelt nothwendig, weil seine Wahl durch die höchste Einsicht geleitet wird, kraft deren er nicht anders kann, als das Beste wählen. Darum ist das Gesetz des göttlichen Willens die moralische Nothwendigkeit: sie bildet zugleich den letzten Erklärungsgrund der Schöpfung und ist in diesem Sinne das oberste Weltprincip. Wäre die Schöpfung im metaphysischen oder logischen Verstande nothwendig, so müßte Gott alles schaffen, was seine allmächtige Kraft vermag und sein allwissender Verstand denkt; er müßte alle idealen Möglichkeiten zur Wirklichkeit machen. Aber er verwirklicht davon nur, was er will; er will nur, was er wählt, und er wählt nach dem ewigen Gesetze seines Willens das Beste: dies ist die moralische Nothwendigkeit der Schöpfung, und

darin besteht das Wesen der göttlichen Freiheit. Die menschliche Freiheit war die Uebereinstimmung zwischen Willen und Vernunft, die göttliche Freiheit ist die höchste Analogie der menschlichen: sie ist die vollkommene Uebereinstimmung zwischen dem höchsten Willen und der höchsten Vernunft, zwischen der Güte und Weisheit. Die Güte, wenn sie durch die Weisheit bestimmt wird, macht das Wesen der Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit ist die der Weisheit conforme Güte. „Und da", wie Leibniz sagt, „die Gerechtigkeit, im Allgemeinen genommen, eine der Weisheit conforme Güte ist (une bonté conforme à la sagesse), so muß es in Gott eine höchste Gerechtigkeit geben."[1] Die menschliche Gerechtigkeit äußert sich in der Menschenliebe, die das fremde Glück wie das eigene erstrebt, und deren höchstes Ziel die allgemeine Glückseligkeit ist, die harmonische Ordnung der Menschenwelt. Die göttliche Gerechtigkeit ist die höchste Analogie der menschlichen: sie will und schafft eine glückliche Welt, worin alle Wesen vollkommen mit einander übereinstimmen. Wenn die menschliche Liebe ihr Glück in einer glücklichen Menschheit findet, so findet die göttliche Liebe das ihrige in einer glücklichen Welt. Jene erstrebt und befördert die menschliche Harmonie, diese schafft und vollendet die Weltharmonie. Die göttliche Nothwendigkeit ist die moralische, diese ist der vernünftige Wille in der höchsten Potenz: die weise Güte, welche Gerechtigkeit und Liebe zugleich ist. Diese weise Güte schafft die beste Welt, die als solche auch die glücklichste ist. Darum nennt Leibniz jene moralische Nothwendigkeit, die das Wesen der göttlichen Wirkungsweise ausmacht, eine glückliche Nothwendigkeit, weil nach ihrem Gesetz und dessen Richtschnur eine glückliche Weltordnung zu Stande kommt.

Die leibnizische Philosophie unterscheidet genau diese drei Arten der Nothwendigkeit: die metaphysische (logische, geometrische), die physikalische und moralische. Alles, was ist, muß begründet und darum nothwendig sein, aber die Nothwendigkeiten der Dinge gelten in verschiedenem Sinne, und die scharfe Unterscheidung derselben bildet das erste Erforderniß einer richtigen Einsicht. Wer den Begriff der Nothwendigkeit nicht kennt oder verneint, steht außerhalb aller Erkenntniß; wer alle Nothwendigkeit nur in einem Sinne versteht, der wird die Wahrheit der Dinge verkennen und Gefahr laufen, auf ein überspanntes und darum falsches Princip ein überspanntes und darum

[1] Principes de la nature et de la grâce. Nr. 9. p. 716.

falsches System zu gründen. So gilt die Nothwendigkeit bei den Spinozisten nur im metaphysischen (geometrischen) Verstande, bei den Materialisten nur im physikalischen. Die metaphysische Nothwendigkeit, wie die logische und geometrische, gilt unbedingt, denn ihr Princip ist die Kraft, welche so und nicht anders wirkt, der Verstand, welcher so und nicht anders denkt. Die moralische Nothwendigkeit gilt bedingt oder hypothetisch, denn ihr Princip ist der Wille, der von vielen Möglichkeiten eine bestimmte ergreift und ausführt. Auch die natürliche Nothwendigkeit gilt hypothetisch, denn ihr Princip ist die Kraft, die unter diesen Bedingungen so, unter anderen anders handelt. Nothwendig im metaphysischen Verstande sind die ewigen Wahrheiten, im physikalischen die zufälligen Wahrheiten oder die natürlichen Thatsachen, im moralischen die Willenshandlungen, die durch die Wahl des Besten bestimmt werden oder nach dem Princip der Zweckmäßigkeit (principe de la convenance) erfolgen. Die metaphysische Nothwendigkeit beherrscht den Verstand, die moralische bestimmt den Willen. Der logische Verstand denkt nach dem Gesetze der Identität, die Natur handelt nach dem Gesetze des Grundes, der Wille nach dem Princip des Zwecks. Darin stimmen Wille und Natur überein, daß beide unter gewissen Bedingungen handeln, daß mithin die Handlungen beider eine nur hypothetische Nothwendigkeit haben. Diese verhält sich zu der metaphysischen, wie das Besondere zum Allgemeinen, wie das Concrete zum Abstracten, wie die Thatsache zu den ewigen Wahrheiten oder wie die Wirklichkeit zur Möglichkeit. Es kann daher zwischen beiden niemals ein Widerspruch stattfinden: die Thatsachen der Natur, wie die Handlungen des Willens, können niemals dergestalt vernunftwidrig sein, daß sie dem Princip der Denkbarkeit widerstreiten.

Es ist festzustellen, wie sich die bedingte Nothwendigkeit des Willens zu der bedingten Nothwendigkeit der Natur verhält, wie die moralische Nothwendigkeit zu der natürlichen. Diese gilt von den zufälligen Thatsachen der Natur, welche stets bedingte Kraftäußerungen sind und einen letzten zureichenden Grund haben müssen. Der letzte, zureichende Grund ist Gott und zwar der göttliche Wille, der allein im Stande ist, aus dem Möglichen das Wirkliche zu schaffen, und die Schöpfung nach dem Gesetze der moralischen Nothwendigkeit, d. h. durch die Wahl des Besten oder nach dem Princip der höchsten Zweckmäßigkeit vollbringt. So bildet die moralische Nothwendigkeit den letzten Grund der physikalischen, die sich in das Endlose er-

strecken würde, wenn sie nicht einen solchen endgültigen und ewigen Abschluß fände. Die moralische Nothwendigkeit ist der oberste und höchste Gesetzgeber der Natur, und die Thatsachen der Natur, die im Zusammenhange mechanischer Causalität verknüpft sind, müssen zuletzt aus dem Principe der Zweckmäßigkeit, d. h. teleologisch erklärt werden. So erfüllt sich hier unter dem theologischen Gesichtspunkte jenes Verhältniß zwischen Endursachen und wirkenden Ursachen, das wir schon früher als die Grundlage der leibnizischen Metaphysik betrachtet und festgestellt hatten.[1] Es sind nicht ebenbürtige, gleichberechtigte Principien, sondern die wirkende Ursache gilt unter der Voraussetzung der zweckthätigen, die physikalische Nothwendigkeit unter der Voraussetzung der moralischen, die Natur unter der Voraussetzung des göttlichen Willens. „Causae efficientes pendent a finalibus." Die höchste Zweckursache ist die moralische Nothwendigkeit in Gott, die alles andere, alle bedingten Kraftäußerungen beherrscht. „Man muß nicht meinen, daß die ewigen, von Gott abhängigen Wahrheiten willkürlich sind und von seinem Willen abhängen, wie Descartes und Poiret geglaubt zu haben scheinen. Dies gilt nur von den zufälligen Wahrheiten, deren Princip die Zweckmäßigkeit und die Wahl des Besten ist, während die nothwendigen Wahrheiten einzig und allein von dem göttlichen Verstande abhängen, dessen inneres Object sie ausmachen."[2]

In der bloßen Kraft ist unendlich vieles möglich, in dem bloßen Verstande ist unendlich vieles denkbar, in der Natur dagegen ist nur Bestimmtes wirklich, in der Betrachtung der Natur müssen diese wirklichen, bestimmten Thatsachen vorgestellt und erklärt werden. Darum lautet die Frage: wie wird aus jenen zahllosen Möglichkeiten diese bestimmte Wirklichkeit? Wie wird aus der Ideenwelt, in der zahllose Möglichkeiten vorgestellt werden können, diese wirkliche Welt, in der nur solche Thatsachen geschehen? Die Antwort heißt: durch Wahl und zwar durch die Wahl des göttlichen Willens, der mit der Weisheit selbst übereinstimmt und darum aus den zahllosen Möglichkeiten die beste, vollkommenste, glücklichste Ordnung der Dinge wählt und wirklich macht.

---

[1] S. oben Buch II. Cap. III. — [2] Monadologie. Nr. 46. p. 708.

Siebzehntes Capitel.

Das System des Deismus und des Optimismus.

I. Die Physikotheologie.

1. Gott als der Urgrund und Endzweck der Welt.

Wir hatten die Welt unter dem metaphysischen Gesichtspunkte als ein System von Kräften oder Monaden betrachtet, welche als Urwesen gegeben waren: so erschien dieselbe als Natur, die sich aus eigenem Vermögen entwickelt und von Stufe zu Stufe zu immer höheren Kräften emporsteigt, welche sich zuletzt zu einer geistigen und moralischen Welt aufklären. Aber die höchste Kraft, weil sie nicht mehr beschränkt ist, gehört nicht mehr in den Naturzusammenhang. Mit dem Begriffe der höchsten Kraft oder Gottes verwandelt sich der metaphysische Gesichtspunkt in den theologischen, unter welchem die Welt als Schöpfung erscheint. Hier erleuchtet sich das Verhältniß der Monaden zu Gott und damit eine Seite ihrer Natur, welche wir bisher geflissentlich unerörtert gelassen. Wir haben an den Monaden immer hervorgehoben: daß sie Substanzen, selbständige und selbstthätige Wesen sind, die sich aus eigener spontaner Kraft entwickeln und den alleinigen Grund bilden von allem, was in ihnen geschieht: dies war die Seite ihrer Unabhängigkeit. Sie sind unabhängig, weil sie nicht von außen bestimmt und beeinflußt werden können, sondern jede einzelne nur aus ihrem eigenen Wesen handelt. Als solche bilden sie die Elemente der natürlichen Weltordnung. Denn Natur ist nur da, wo spontane Kräfte wirken, und in den Dingen Selbstbewegung und Selbstthätigkeit stattfindet. Aber nur den Grund ihrer Handlungen tragen die Monaden in sich selbst, nicht den ihres Daseins; sie wirken aus eigenen Kräften, aber diese Kräfte selbst existiren durch Gott. Wenn die Monaden sind, so folgt alles aus ihnen selbst, aber daß sie sind, ist ein Act der göttlichen Schöpferkraft. Eben darin besteht ihre Abhängigkeit. „Die Monaden", sagt Leibniz, „sind von nichts abhängig außer von Gott." Ihre Wirksamkeit ist selbstthätig, ihr Dasein geschaffen: in der ersten Rücksicht sind sie Substanzen, in der zweiten Geschöpfe (Creaturen). Als Substanzen erscheinen die Monaden unter dem metaphysischen, als Creaturen unter dem theologischen Gesichtspunkt. Mithin verhält sich Gott zu den Monaden:

1. als die höchste Kraft zu den niederen, 2. als der Schöpfer zu seinen Geschöpfen. Als die höchste Monade ist er der Endzweck, den alle übrigen erstreben; als Schöpfer ist er die Macht, die das Dasein aller anderen bewirkt. Und so ist Gott in Einem die wirkende Ursache und die Endursache der Dinge, er ist deren höchste causa efficiens und deren höchste causa finalis. Den Grund der Schöpfung bildet die göttliche Macht, den Zweck der Schöpfung der göttliche Weltplan, ein Act der Weisheit und Güte, also der Gerechtigkeit Gottes. In der göttlichen Macht besteht das bewirkende Weltprincip, in der göttlichen Gerechtigkeit das regierende. So nimmt Gott zu der Welt ein doppeltes Verhältniß ein: er ist vermöge seiner Macht der schaffende und werkthätige, vermöge seiner Gerechtigkeit (Weisheit und Güte) der regierende Künstler der Welt. Der schaffende Künstler, der die Welt macht, ist der mechanische; der regierende, welcher die geschaffene Welt erhält und regiert, ist der moralische: jener ist der Weltbaumeister, dieser der Weltbeherrscher. Als das Werk des Weltbaumeisters ist die Schöpfung Maschine, als das Reich des Weltbeherrschers ist sie ein Staat: sie ist in der ersten Rücksicht ein mechanisches, in der anderen ein moralisches Kunstwerk. „Gott handelt nicht bloß naturmächtig, sondern auch frei, er ist nicht bloß der Grund, sondern auch der Zweck der Dinge, er beweist nicht nur seine Größe und Macht in der Bildung der Weltmaschine, sondern auch seine Güte und Weisheit in deren Verfassung und Plan. Man meine nicht, daß hier die moralische Vollkommenheit oder Güte mit der metaphysischen Vollkommenheit oder Größe vermischt und etwa jene durch diese aufgehoben werde: die Welt ist nicht bloß im physikalischen oder metaphysischen Verstande, sondern auch im moralischen die vollkommenste Welt, denn die moralische Kraft ist den Geistern selbst von Natur gegeben. Und darum ist die Welt nicht allein die bewunderungswürdigste Maschine, sondern auch, soweit sie aus Geistern besteht, der beste Staat, welcher den Geistern die größtmögliche Glückseligkeit und Freude gewährt, und eben darin besteht ja deren natürliche Vollkommenheit.[1]

2. Die Welt als Natur und Schöpfung.

So werden Welt und Natur zuletzt auf Gott zurückgeführt und aus dessen ewiger Macht und Weisheit abgeleitet. Die Physik erhebt

[1] De rerum originatione radicali. p. 148—149.

sich damit zur Theologie, und mit dieser so begründeten physikotheologischen Betrachtungsweise vollendet sich die leibnizische Philosophie, in deren ersten Ausgangspunkten schon die physikotheologische Richtung angelegt war. Als Leibniz im Jahre 1687 Bayle sein Princip der Continuität und der unendlich kleinen Differenzen brieflich auseinandersetzte, erklärte er sich über die Geltung der Zwecke in der Natur: „Die wahre Physik muß aus der Quelle der göttlichen Vollkommenheiten geschöpft werden. Gott ist die letzte Ursache der Dinge, und die Erkenntniß Gottes ist nicht weniger das Princip der Wissenschaften, als sein Wesen und Wille das Princip alles Daseins. Die Philosophie wird geheiligt, wenn man ihre Bäche aus der Quelle göttlicher Kräfte herleitet. Statt die Endursachen und die Betrachtung einer weisen Macht von der Naturlehre auszuschließen, muß man vielmehr alles in der Natur daraus erklären. Ich gebe zu, daß im einzelnen die Wirkungen der Natur mechanisch erklärt werden können und müssen, ohne darüber ihre Zwecke und ihren Nutzen zu vergessen, aber die allgemeinen Principien der Physik wie der Mechanik sind von der Leitung einer höchsten Einsicht abhängig und können ohne diese nicht erklärt werden. Und auf diese Weise muß man die Religion mit der Vernunft versöhnen." [1]

Aus diesem Gesichtspunkte der Physikotheologie löst sich zugleich die früher berührte Frage nach der wachsenden oder gleichmäßigen Vollkommenheit der Welt. Bekanntlich erörtert Leibniz diese Frage in einem Briefe an Bourguet, und Lessing wollte im Geiste der leibnizischen Philosophie die gleichmäßige Vollkommenheit der wachsenden vorgezogen wissen. Er hat richtig geurtheilt. Als bloße Natur wäre die Welt ein endloses Stufenreich von Monaden, also ein System immer wachsender Vollkommenheit, aber die Welt ist nicht bloß Natur, sondern zugleich Schöpfung; als Schöpfung ist sie die vollkommenste Welt, weshalb ihre Vollkommenheit nicht die wachsende sein kann, da diese den höchsten Grad nie erreichen würde. Die Schöpfung bildet nothwendig ein System ewig gleichmäßiger Vollkommenheit, denn das Reich der Wesen ist hier abgeschlossen durch einen höchsten Zweck und einen letzten Grund, die beide in dem göttlichen Wesen selbst ihren Bestand haben. [2]

---

[1] Extrait d'une lettre à Mr. Bayle sur un principe général, utile à l'explication des loix de la nature. Op. phil. p. 106. — [2] Vgl. oben Buch II. Capitel VII.

Die Summe der natürlichen Theologie (Physikotheologie) faßt sich demnach in folgenden Hauptbegriffen zusammen. Gott schafft und ordnet die Welt, in dieser natürlichen und moralischen Weltordnung offenbart sich die göttliche Macht und Weisheit: die Weltordnung ist daher die Offenbarung Gottes. Diese Lehre, nach welcher die natürliche Ordnung der Dinge die Offenbarung der göttlichen Weisheit und Güte ausmacht, nennen wir Deismus. Die von Gott geschaffene Welt ist unter allen möglichen Welten die vollkommenste und beste. Diese Lehre, nach welcher die wirkliche Welt für die beste gilt, heißt Optimismus. In der wirklichen Welt finden sich überall Unvollkommenheit und Uebel. Wie kann in der vollkommensten Welt das Unvollkommene, in der glücklichsten das Uebel, in der besten das Böse existiren? Wie läßt sich unter diesen Mängeln der wirklichen Welt noch die Lehre rechtfertigen, daß sie in Wahrheit die beste sei? Diese Frage löst die Theodicee. Und so entwickelt sich die Darstellung der natürlichen Theologie in dem System des Deismus, des Optimismus und der Theodicee.

II. Der Deismus.

1. Die Welt als die Offenbarung Gottes.

Wir müssen zuvörderst den schwankenden Begriff des Deismus feststellen. Wir verstehen darunter den Theismus der natürlichen Theologie und unterscheiden denselben sowohl von der All-Einheitslehre des Pantheismus als von dem Theismus der positiven Religionen. Der Deismus ist die natürliche Erkenntniß Gottes, er lehrt einen Gott, dessen Offenbarung Natur und Welt im Ganzen ausmachen: in diesem Begriff einer göttlichen Weltordnung stimmt er mit dem Pantheismus überein, in beiden ist Gott ordo ordinans. Aber der Pantheismus setzt die Weltordnung gleich dem göttlichen Wesen, während der Deismus beide so unterscheidet, daß jenseits und über der Welt Gott die persönliche Ursache der letzteren ausmacht. Zwischen Gott und Welt ist daher nach der deistischen Vorstellungsart keine wesentliche Einheit, sondern ein Verhältniß, ähnlich dem des Künstlers zu seinem Werke. Der Künstler ist die eminente Ursache des Kunstwerkes, d. h. er enthält mehr in sich, als dieses offenbart. So enthält Gott mehr in sich, als die Welt offenbart, und er hätte, wenn es sich bloß um seine Macht oder um sein metaphysisches Wesen handelte, auch eine andere Welt schaffen können als die unsrige. Die

Macht Gottes übersteigt alle Natur und alle natürliche Erkenntniß: darum muß der Deismus ein Irrationales in Gott behaupten, welches ihn zwar nicht weiter kümmert, aber seinen Rationalismus schließlich dem Supernaturalismus geneigt macht. Was den Deismus vom Pantheismus unterscheidet, macht ihn zum Theismus: die Trennung zwischen Gott und Welt, die Einschränkung der rationalen Erkenntniß, das Geltenlassen eines Irrationalen. Anders aber erscheint die Offenbarungsweise des überweltlichen Gottes im reinen Deismus, anders in den theistischen Vorstellungen der positiven Religionen. Dieser Unterschied ist so mächtig und durchgreifend, daß sich hier der reine Deismus den positiven Religionen, vor allem der christlichen, feindlicher entgegensetzt, als selbst der weniger entwickelte Pantheismus nöthig hat. Nach den Begriffen des reinen Deismus offenbart sich der überweltliche Gott im Universum, niemals ausschließlich in einem einzelnen Wesen; es ist nach deistischen Begriffen unmöglich, daß je das vollkommenste Wesen beschränkt und unvollkommen, je ein beschränktes und unvollkommenes Wesen dem vollkommensten gleich wird. Der Mensch kann nie Gott, Gott kann nie Mensch werden, die Apotheose ist so unmöglich wie die Incarnation. Die Vergötterung natürlicher Individuen macht das Wesen der heidnischen Mythologie, die Menschwerdung Gottes das der christlichen Offenbarung: daher muß der Deismus dem Heidenthum wie dem Christenthum, der Mythologie wie dem höchsten Offenbarungsglauben gerade im Wesen der Sache auf das äußerste widerstreiten. Die Menschwerdung Gottes, hatte Spinoza erklärt, erscheine ihm wie die Quadratur des Kreises, denn es sei unmöglich, daß die Substanz ein Modus werde. Aehnlich muß der reine Deismus urtheilen. Gott wird Mensch heißt in seinem Verstande: die höchste Monade wird eine niedere, das vollkommene Wesen ein unvollkommenes; Gott, seinem Wesen nach schrankenlos, immateriell und darum kein Individuum, wird eine beschränkte, körperliche, individuelle Substanz. Mit der Menschwerdung Gottes fällt auch das Dogma der Trinität, welches sich darauf gründet. Nicht als Wunderthäter, sondern als Gesetzgeber der Welt offenbart sich der Gott des Deismus: nicht in der Aufhebung, sondern in dem ewig gleichmäßigen Gang der Naturgesetze.

Die Religion des Deismus ist der reine Monotheismus, der die natürlichen Individuen nie vergöttert und seinen Gott nie verkörpert. Darum hat und fühlt der Deismus eine größere Verwandtschaft zu

dem idealen Judenthum und Mohammedanismus, als zur heidnischen Mythologie und zum Cristenthum. Daraus erklärt sich die Vorliebe, womit die deutsche Aufklärung das Judenthum wie den Islam ansah, und noch Lessing seinen Nathan und Saladin in nächster Verwandtschaft mit der natürlichen Religion darstellte.

2. Die Weltordnung und die Wunder.

Nur in einem Punkte stimmt der Deismus anders als jene monotheistischen Religionen. An die Stelle der unbeschränkten Willkür in Gott setzt er die moralische Nothwendigkeit, was so viel sagen will, als eine ewig begründete, nach göttlicher Gerechtigkeit geregelte Weltordnung. Einmal geschaffen, bewegt und entwickelt sich die Welt nach den ihr eingeborenen Gesetzen, und die Weltschöpfung besteht von da an lediglich in der Welterhaltung, die als eine fortgesetzte, ununterbrochene Schöpfung (création continuelle) betrachtet werden kann. Aus diesem Grunde verneint der Deismus jedes übernatürliche Eingreifen Gottes in den einmal festgestellten Gang der Dinge. Was soll dieses Eingreifen? Was soll mitten in der gesetzmäßig geschaffenen Welt das plötzliche Wunder? Etwa die Welt besser machen? Dies hieße die Schöpfung berichtigen und anerkennen, daß die Welt schlechter ist, als sie zu sein bestimmt war, daß also die geschaffene Welt die beste nicht ist, was der göttlichen Gerechtigkeit und damit dem Begriff des wahren Gottes widerstreitet. Wenn aber ein übernatürliches Eingreifen Gottes in den Gang der Dinge überhaupt nicht stattfindet, so ist auch unmöglich, daß sich Gott in unmittelbarer und ausnehmender Weise einzelnen offenbart habe, so muß die deistische Anschauungsweise solche Offenbarungen verneinen, wie sie die jüdische und mohammedanische Religion ihren Propheten zuschreiben. Weil Gott in der Ordnung der Dinge, d. h. auf natürliche Weise sich offenbaren soll, darum erscheint dem reinen Deismus jede übernatürliche Offenbarung Gottes in Wundern unmöglich, und alle werden ihm verdächtig, die sich für Träger und Auserwählte einer solchen Offenbarung ausgeben. Unter diesem Gesichtspunkte schrieb Reimarus gegen den biblischen Offenbarungsglauben seine „Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes".

Leibnizens natürliche Theologie war, was sie ihrer ganzen Anlage nach sein mußte: Deismus. So hat Lessing die leibnizische Lehre beurtheilt und mit der größten Entschiedenheit behauptet, daß

sie klarer und bewußter Deismus gewesen sei. Dem leibnizischen Deismus ist es nicht eingefallen, den Wunder- und Offenbarungsglauben, die Menschwerdung Gottes, die Trinität u. s. f. zu seinen Wahrheiten zu rechnen, er wollte sie nur den positiven Religionen nicht rauben; er setzte sie ohne weiteres auf die Liste des Uebervernünftigen, wobei er freilich von jener Unterscheidung zwischen dem Ueber- und Widervernünftigen, die im Geiste seiner Philosophie richtig war, eine Anwendung gemacht hat, die dem Geiste seiner Philosophie widersprach. Seine Schlußfolgerung war folgende. Die Wunder verändern nur natürliche Thatsachen, die, weil sie ihrer Natur nach zufällig sind, darum auch veränderlich sein dürfen, und weil sie von Gott letztlich begründet sind, durch einen göttlichen Willensact auch modificirt werden können. Eine solche Modification nennen wir Wunder. Da mithin das Wunder nur die physikalische Nothwendigkeit antastet, welche an und für sich keine ewige Wahrheit hat, so übersteigt dasselbe nicht die Vernunft als solche, sondern nur die Erfahrung, es ist nicht wider- sondern übervernünftig. Unter dieser Einräumung darf die Vernunftreligion den Offenbarungs- und Wunderglauben der positiven gelten lassen.

Die natürliche Thatsache ist ein Act physikalischer Nothwendigkeit, das Wunder ein Act der moralischen. Da nun die physikalische Nothwendigkeit unter der Herrschaft der moralischen steht, so will Leibniz hierdurch die Möglichkeit des Wunders zulässig machen. Sein Fehlschluß springt in die Augen. Jede Thatsache der Natur ist ein Glied im Causalzusammenhange der Dinge und durchgängig durch diesen bedingt. Wird eine Thatsache, gleichviel welche, durch übernatürliche Macht verändert, so ist damit der gesammte Naturzusammenhang, das System der Naturgesetze aufgehoben. Dieses aber ist eine göttliche Gesetzgebung, begründet durch moralische Nothwendigkeit. Das Wunder, indem es in einer Thatsache das System der Naturgesetze überhaupt verändert und umstößt, widerspricht der moralischen Nothwendigkeit, d. h. der göttlichen Gerechtigkeit selbst. Leibniz mußte so schließen, wie nach ihm Reimarus wirklich geschlossen hat: wenn Gott in seiner Allmacht die Kraft zu Wundern besitzt, so hindert ihn seine Gerechtigkeit, davon in der Ordnung der Dinge Gebrauch zu machen; wenn Gott aus natürlichen oder vielmehr übernatürlichen Gründen ein Wunderthäter sein könnte, so dürfte er es in der wirklichen Natur aus moralischen Gründen nicht sein. Aber

auch aus metaphysischen Gründen mußte das Wunder im Geiste der leibnizischen Philosophie verneint werden. Offenbar wird ein Ding, welches die Wunderthätigkeit erleidet, durch fremde Willkür zu fremden Zwecken verändert, also in seiner natürlichen Selbständigkeit und Eigenthümlichkeit vernichtet. Durch das Wunder wird die betroffene Monade in ein anderes Wesen verwandelt, als sie von Natur ist. Dies aber ist nach Leibniz selbst metaphysisch unmöglich, denn es widerstreitet dem Satze A = A, dem obersten Principe aller Vernunftwahrheiten. Als ein solcher Widerspruch mußte das Wunder unter dem Gesichtspunkte der leibnizischen Lehre erscheinen. Diese Lehre denkt nach dem Satze der Identität, das Wunder handelt nach dem Satze des Widerspruchs: es macht aus A Nicht-A, aus Gott Mensch, aus Wasser Wein, aus Wein Blut, aus Brod Fleisch. Gott ist seinem metaphysischen Wesen nach schrankenlos. Wenn er sich in ein beschränktes Individuum verwandelt, so widerstreitet dies seinem ewigen Wesen. Im Geiste der leibnizischen Lehre! Wenn diese die Grenzlinie zwischen dem Ueber- und Widervernünftigen streng ziehen wollte, so durfte sie das Wunder, die Menschwerdung, die Trinität, die Transsubstantiation niemals **über** die Vernunft setzen. Die folgerichtige Aufklärung machte in diesem Punkte von den Grundsätzen ihres Urhebers einen mehr kritischen Gebrauch und rechnete anders.

Doch meine man nicht, daß Leibniz, um den Folgerungen des reinen Deismus Rechnung zu tragen, zu furchtsam oder gar zu kurzsichtig war. Er sah, daß auch die positive und kirchliche Theologie in ihrer Art ein folgerichtiges System sei, welches man entweder ganz verneinen oder ganz gelten lassen müsse, daß es ungereimt sei, dasselbe theilweise zu bejahen und theilweise zu bekämpfen. Leibnizens großer Verstand wollte lieber mehr orthodox scheinen, als weniger folgerichtig denken. Er stellte den reinen Deismus neben die geoffenbarte Theologie, beiden Systemen ihre eigene Art unverletzt wahrend, und überließ es der Zukunft, einen Gegensatz zu entdecken und auszubilden, wofür sein Zeitalter noch nicht gemacht war. Er hatte die folgerichtige Denkweise der Orthodoxen lieber, als die nicht folgerichtige der Deisten, Unitarier, Socinianer, die auf der einen Seite die Trinität und die Menschwerdung verneinen, auf der anderen in Jesus, den sie zum bloßen Menschen herabsetzen, dennoch ein Object der Religion anerkennen. Im Deismus eines Leibniz, wo sich derselbe rein und systematisch ausspricht, finden wir nirgends die Offenbarung oder Ver-

körperung Gottes in der Person Jesu, sondern stets die Offenbarung Gottes im Universum, in der natürlichen und moralischen Weltordnung. Jesus gilt in diesem Deismus als das Subject und der Träger der natürlichen Religion, niemals als deren Gegenstand. Begreiflicherweise wollte Leibniz lieber, daß innerhalb der geoffenbarten Religion Christus als der menschgewordene Gott und darum als Object der Religion angesehen werde, als daß die natürliche Religion Christum der Göttlichkeit entkleide und dennoch zu ihrem Gegenstand mache.

3. Gott als Weltbaumeister und Weltregent. Das Reich der Natur und Gnade.

Zufolge dieses Deismus offenbart sich Gott im Universum, in der Körper- und Geisterwelt. Die natürliche Welt gilt als die Maschine, die Gott erfunden, als das Gebäude, das er aufgerichtet hat: er offenbart sich hier als der Weltkünstler und Weltbaumeister (inventeur et architecte). Die moralische Welt besteht in den Geistern, die nach moralischen Gesetzen handeln, die nicht bloß die Macht Gottes bewußtlos offenbaren, sondern ihn selbst vorstellen, erstreben und lieben. Die moralische Welt nimmt zu Gott ein höheres Verhältniß ein als die natürliche: in dieser wird das Verhältniß zwischen Gott und Welt nicht gewußt, in jener wird es gewußt und empfunden, dadurch wird ihre Beziehung zu Gott ein sittlich-religiöses Verhältniß, gegründet auf das Bewußtsein der Unterordnung und Verwandtschaft. Zu der natürlichen Welt verhält sich Gott, wie der Künstler zu seinem Werke, wie der Baumeister zu seinem Gebäude; zu der moralischen verhält er sich, wie der König zu seinem Staate, wie der Herrscher zu seinen Unterthanen, wie der Vater zu seinen Kindern. In der natürlichen Religion, in der Vorstellung des höchsten Wesens liegt das Doppelgefühl der Unterthänigkeit und Verwandtschaft. Wir fühlen uns Gott unterworfen, wie das niedere Wesen dem höchsten, und zugleich ihm ähnlich und verwandt, wie die Geister dem Geiste. So verbindet uns die natürliche Religion mit Gott im Unterthanen- und im Familiengefühl, in der Ehrfurcht und in der Liebe. Unserer Ehrfurcht erscheint Gott als Fürst, unserer Liebe als Vater. „Die Geister", sagt Leibniz, „sind fähig, in eine Gemeinschaft mit Gott zu treten, und Gott verhält sich zu ihnen nicht nur, wie ein Erfinder zu seiner Maschine (so verhält er sich zu den anderen Geschöpfen), sondern auch, wie ein Fürst zu seinen Unterthanen oder noch besser, wie ein Vater zu seinen Kindern. Darum macht die Versammlung der Geister die

Stadt Gottes aus (la cité de Dieu), den möglich vollkommensten Staat unter dem vollkommensten Monarchen. Diese Stadt Gottes, diese wahrhaft kosmopolitische Monarchie ist eine moralische Welt in der natürlichen, sie ist unter den Werken Gottes das erhabenste und göttlichste, und in ihr besteht wahrhaft der Ruhm Gottes, denn es gäbe überhaupt keinen Ruhm Gottes, wenn nicht seine Größe und Güte von den Geistern erkannt und bewundert würde: erst in dieser Beziehung zur Stadt Gottes offenbart sich seine Güte, während sich seine Macht und Weisheit überall zeigen. Und so wie wir früher eine vollkommene Harmonie zwischen jenen beiden Naturreichen, dem der wirkenden Ursachen und dem der Endursachen, festgestellt haben, so müssen wir hier noch eine andere Harmonie zwischen dem physischen Reiche der Natur und dem moralischen der Gnade hervorheben, nämlich zwischen Gott, als dem Baumeister des mechanischen Weltgebäudes, und Gott, als dem Monarchen der Geisterwelt."[1]

Demnach erklärt der Deismus das Verhältniß von Gott und Welt in folgender Weise. Gott verhält sich zu der gesammten Welt, wie der Schöpfer (Künstler) zu seinem Werke: zu der körperlichen Welt (den Dingen), wie der Ingenieur (Erfinder, Architekt) zu den Maschinen, zu der moralischen Welt (den Geistern), wie der Fürst zu seinen Unterthanen, wie der Vater zu seinen Kindern.[2] Die ganze Natur ist sein Haus, die ganze moralische Welt ist seine Familie. Wie das gesammte Universum, so ist auch die moralische Welt von Gott zur Schöpfung gewählt, nicht durch einen grundlosen, sondern durch einen der Weisheit conformen Willen, der das Wesen der Gerechtigkeit selbst ist. Die geschaffenen Geister sind durch die Liebe Gottes zur Liebe Gottes erwählt: sie sind bestimmt, ihn zu lieben und von ihm geliebt zu werden. In dem Geisterreiche ist Gott wahrhaft und vorzüglich einheimisch, denn das gemeinsame und höchste Gefühl, welches alle Geister verbindet, ist die natürliche Religion, worin Gott vorgestellt, gewußt und erstrebt wird. Weil so die Geister die Erwählten und gleichsam die Bevorzugten Gottes sind, darum unterscheidet Leibniz die moralische Welt, als das Reich der Gnade, von dem übrigen Universum, als

[1] Monadol. Nr. 84—87. p. 712. Principes de la nature et de la grâce. Nr. 15. p. 717. Dieu, qui tient lieu d'inventeur et d'architecte à l'égard de machines et ouvrages de la nature, tient lieu de Roi et de Père aux substances, qui ont de l'intelligence, et dont l'âme est un esprit formé à son image. Considérations sur le principe de vie. p. 432. — [2] Syst. nouv. Nr. 5. p. 125.

dem Reiche der Natur. Ohne Geister wäre die Welt eine bloße Maschine und Gott ein bloßer Werkmeister; die Geister sind die lebendigen Spiegel der Gottheit, daher wird erst durch sie und in ihnen die Welt eine wirkliche Offenbarung des göttlichen Wesens. Die Offenbarung Gottes aber bildet den großen Endzweck der Schöpfung. Derselbe wird erreicht in den Geistern. Eine Welt und zwar eine geistige zu schaffen, dazu wird Gott durch sein eigenes Bedürfniß, durch die moralische Nothwendigkeit, durch den Offenbarungsdrang seiner Gottheit getrieben. Das ist im Geiste des reinen Deismus die Schöpfungsidee, wie sie Schiller in seinen philosophischen Briefen ausspricht: „Freundlos war der große Weltenmeister, fühlte Mangel, darum schuf er Geister, selige Spiegel seiner Seligkeit. Kennt das höchste Wesen schon kein Gleiches, aus dem Kelch des ganzen Seelenreiches schäumt ihm die Unendlichkeit!"

III. Der Optimismus.

1. Die Beweisgründe der besten Welt.

Erklärt nun der reine Deismus Gott für das höchste, absolut vollkommene Wesen und die Welt für dessen Offenbarung, so muß unter diesem Gesichtspunkte die Welt als die vollkommenste oder beste erscheinen. Zu der Lehre von der besten Welt gelangt Leibniz auf doppeltem Wege. Er läßt den Satz, daß die wirkliche Welt die beste sei, aus kosmologischen und theologischen Beweisgründen hervorgehen; und daß Theologie und Kosmologie in diesem Ergebniß zusammenstimmen, erscheint als die glückliche Probe der Rechnung.

Gehen wir aus von dem Begriffe der Welt. Diese bildet den Inbegriff aller wirklichen Dinge, von denen keines den Grund seines Daseins in sich selbst hat, keines daher mit absoluter Nothwendigkeit existirt, es ist zufällig oder, was dasselbe sagt, es wäre möglich, daß an seiner Stelle auch ein anderes existirte. Was aber von jedem Dinge gilt, muß auch von allen und deren Inbegriff gelten: das Dasein der wirklichen Welt ist mithin zufällig. Zufällig ist alles, dessen Gegentheil möglich ist: mithin sind auch andere Welten, als diese, möglich. Der Möglichkeit nach giebt es zahllose Welten, der Wirklichkeit nach nur eine einzige. Wenn aus zahllosen Möglichkeiten eine wirklich gemacht wird, so kann dies allein durch Wahl geschehen sein: diese eine ist den anderen möglichen, so viele ihrer

sind, vorgezogen worden, was sie nur dadurch verdienen konnte, daß sie die bessere, also in Vergleichung mit jenen die beste war. Verdienen aber mußte sie den Vorzug, weil sonst ihre Wahl keinen zureichenden Grund gehabt hätte, was dem Grundsatz der Causalität widersprechen würde. Die Welt trägt die Ursache ihrer Existenz nicht in sich selbst, darum ist ihre Existenz zufällig, darum sind auch andere Welten möglich, darum ist die wirkliche gewählt oder geschaffen. Diese Wahl, die Schöpfung der Welt, muß einen zureichenden Grund haben: mithin ist die wirkliche Welt unter allen möglichen die beste.

Zu eben demselben Ziele führt uns der Begriff Gottes. Gott ist die allesvermögende Kraft, die mit Verstand und Willen, d. h. nach Weisheit und Güte, also nach einer der Weisheit conformen Güte, d. h. nach Gerechtigkeit handelt. Das göttliche Handeln ist schöpferisch, die göttliche Schöpfung ist eine That der Gerechtigkeit, diese entscheidet stets nach dem größten Rechte: darum schafft Gott diejenige Welt, welche, geschaffen zu werden, das größte Recht oder den meisten Anspruch hat, d. h. unter allen möglichen Welten die beste. Der letzte Grund für die beste Verfassung dieser Welt liegt darin, daß sie die wirkliche ist. Was wirklich ist, muß von Gott gewählt, geschaffen und darum unter allem Möglichen das Beste sein. Alle Einwände gegen den Optimismus will Leibniz mit der bloßen Thatsache der Weltexistenz niedergeschlagen haben. „Man muß mit mir ab effectu urtheilen: weil Gott diese Welt so, wie sie ist, gewählt hat, darum ist sie die beste.“[1]

2. Die vorherbestimmte Harmonie.

Unter dem metaphysischen Gesichtspunkte erschien die Weltordnung als eine nothwendige Folge der Monaden, welche die Elemente des Universums ausmachten; sie waren gleichartige Kräfte, die bei ihrer unendlichen, individuellen Verschiedenheit ein continuirliches Stufenreich oder eine harmonische Ordnung bilden mußten. Unter dem theologischen Gesichtspunkte erscheint diese harmonisch geordnete Welt als die beste. Die beste Welt ist eben diejenige, in welcher alle Dinge vollkommen mit einander übereinstimmen. Da nun die wirkliche Welt eine zur Schöpfung erwählte, also vorherbestimmte ist, so verwandelt sich nothwendig auch die Weltordnung in eine vorherbe-

[1] Théodicée. Part I. Nr. 7—10. p. 706. Principes de la nature et grâce. Nr. 7—10. p. 716.

stimmte oder prästabilirte Harmonie. Erst hier führt uns der zusammenhängende Gang der Darstellung zu dem Begriffe, der als der höchste Gedanke der leibnizischen Philosophie zugleich deren charakteristische Bezeichnung geworden ist. Die Welt ist Schöpfung, d. h. sie ist durch die göttliche Gerechtigkeit erwählt oder bestimmt, aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit überzugehen. Die Schöpfung oder das Dasein der Welt ist demnach eine Vorherbestimmung Gottes: dies ist der Begriff der Prädestination. Da nun die Weltordnung im Ursprunge der Welt enthalten und angelegt ist, so ist die vorherbestimmte Welt zugleich die vorherbestimmte Weltordnung: dies ist der Begriff der prästabilirten Harmonie. Mit diesem Worte wird in der natürlichen und thatsächlichen Weltordnung selbst nichts geändert, sondern dieselbe wird nur vorgestellt als ein göttlicher Willensact, oder, was dasselbe heißt, sie wird aus der metaphysischen und physikalischen Nothwendigkeit in die Form der moralischen erhoben. Es giebt auch eine natürliche Vorherbestimmung, die wir mit Leibniz Präformation nannten. So war in der ursprünglichen Natur aller Dinge die Weltordnung oder Weltharmonie, in der Anlage jedes einzelnen Wesens dessen Entwickelung, in der Anlage des menschlichen Charakters seine Handlungsweise vorherbestimmt: diese Vorherbestimmung hieß Prädetermination, es war die natürliche Präformation in Ansehung der menschlichen Handlungen. Wären die Monaden Urheber nicht bloß ihrer Handlungen, sondern auch ihres Daseins, so wäre die Präformation der höchste Begriff und die naturgemäße Entwickelung die höchste Thätigkeit. Aber die Monaden sind, was ihr Dasein betrifft, Geschöpfe. Also ist auch ihre Anlage etwas Anerschaffenes oder Vorherbestimmtes: daher gilt die Präformation der Natur als die Prädestination Gottes. Der Begriff der Prädestination erklärt, daß der letzte Grund aller Dinge und ihrer Präformation nicht Natur, sondern Geist, Wille, mit einem Wort ein moralisches Princip ist. Die Welt und jedes einzelne ihrer Wesen entwickelt sich aus eigenen Kräften, aber diese Kräfte selbst sind geschaffen, und von Gott auserwählt zu sein und zu wirken. Hieraus erhellt, wie sich die Schöpfung zur natürlichen Entwickelung, die Prädestination zur Präformation verhält: die Entwickelung folgt aus dem Dasein der Kräfte, dieses folgt aus der Schöpfung. So lange die Kräfte nicht vernichtet werden, handeln sie nach ihrer inneren Gesetzmäßigkeit, dauert also die durch ihre Anlage oder Präformation begründete Ent-

wickelung. Die Weltentwickelung besteht mithin in der **Welterhaltung** oder in dem fortdauernden Dasein der Kräfte, welche den Inbegriff der Welt ausmachen. Ist nun das Dasein dieser Kräfte eine göttliche Schöpfung, so muß ihr fortdauerndes Dasein als eine **fortdauernde Schöpfung** angesehen werden. In diesem Begriffe Welterhaltung besteht die Uebereinstimmung zwischen Gott und Welt, Schöpfung und Entwickelung. Die natürliche Entwickelung erscheint unter dem theologischen Gesichtspunkt als göttliche Welterhaltung oder fortdauernde Schöpfung. So will Leibniz die Schwierigkeiten lösen, welche Bayle dem System der prästabilirten Harmonie entgegengesetzt hatte. „Sie bemerken", schreibt er dem Skeptiker, „daß die kritischen Köpfe nicht begreifen können, wie die Seele, wenn sie eine erschaffene Substanz ist, noch eine autonome, innere Kraft der Selbstthätigkeit haben könne, aber ich möchte wohl etwas deutlicher wissen, warum eine erschaffene Substanz eine solche Kraft nicht haben soll?" „Sie hat dieselbe ursprünglich empfangen, und sie wird ihr durch den Urheber der Dinge erhalten, von dem alle wirklichen Kräfte oder Vollkommenheiten durch eine Art fortdauernder Schöpfung fortwährend ausströmen (émanent)."[1]

Achtzehntes Capitel.

Das System der Theodicee.

I. Die Einwürfe gegen die beste Welt.

Wenn nun die wirkliche Welt die beste sein soll, wie vertragen sich mit einer solchen Geltung ihre Uebel? Wenn diese beste Welt und was in ihr geschieht von Gott vorherbestimmt worden, wie vertragen sich damit die Autonomie und die Freiheit in der Welt und insbesondere im Menschen? In den thatsächlichen Uebeln die beste Welt, in der thatsächlichen Autonomie und Freiheit des Menschen die göttliche Prädestination zu rechtfertigen: darin besteht die eigentliche Aufgabe der Theodicee. Nicht bloß trotz ihren Uebeln, sondern durch dieselben soll die wirkliche Welt die Geltung der besten bewähren.

Sie ist zugleich Schöpfung und Natur: in der Schöpfung geschieht alles nach dem einigen Endzwecke des Guten, in der Natur herrscht

[1] Lettre à Mr. Bayle (1702). Op. phil. p. 191.

das Heer der Uebel; in der Schöpfung ist alles vorherbestimmt, in der Natur wirken alle Kräfte nach innerer Gesetzmäßigkeit oder mit natürlicher Freiheit. Wenn aber alles von Gott vorherbestimmt ist, so zu sein und zu handeln, dann giebt es keine eigene Gesetzmäßigkeit der Dinge. Wo bleibt die menschliche Freiheit? Wenn auch die Uebel in der Welt vorherbestimmt sind, wo bleibt die beste Welt? Und wenn sie verneint werden muß, wo bleibt die göttliche Güte? Entweder wollte Gott das Uebel, so war er nicht gut; oder er wollte das Uebel nicht und mußte es dennoch schaffen, so war sein Wille schwächer als seine Macht, die einer blinden Nothwendigkeit gleich kam, oder endlich er hat das Uebel weder gewollt noch geschaffen, sondern nur dasselbe nicht verhindert, so müssen wir fragen: wollte Gott die Existenz des Uebels nicht verhindern, oder konnte er es nicht? Dieses Nichtwollen wäre ein Beweis gegen seine Güte, dieses Nichtkönnen ein Beweis gegen seine Allmacht. Ist das Uebel vorherbestimmt, so gilt dasselbe auch vom Bösen, so sind mit den bösen Handlungen auch die guten vorherbestimmt, und beide erfolgen mit derselben Nothwendigkeit. Wo bleibt dann der Unterschied zwischen dem Guten und Bösen? Wie kann das Böse strafwürdig sein, wenn es nothwendig ist? Und wenn es dennoch gestraft wird, wo bleibt die göttliche Gerechtigkeit? Wie kann Gott die menschliche Handlung bestrafen, die er doch selbst vorherbestimmt und darum selbst bewirkt hat? Eine solche Strafe ist nicht gerecht, sondern grausam. Und auf der anderen Seite, wo bleibt die göttliche Gerechtigkeit, wenn das Böse nicht gestraft wird? Das Uebel in der Welt und das Böse im Menschen sind Thatsachen, die sich nicht wegreden lassen, sie beweisen gegen die beste Welt und zeugen wider die Allmacht, die Güte, die Gerechtigkeit Gottes. Sind aber diese Eigenschaften Gottes unsicher, so ist seine Vollkommenheit und damit er selbst in Frage gestellt. Dies waren die schweren Einwürfe, welche Bayle gegen das System der prästabilirten Harmonie vorgebracht hatte, er hatte die beste Welt im Hinblick auf die Uebel der wirklichen, und die Vollkommenheit Gottes im Hinblick auf die mangelhafte, mit Uebeln behaftete Welt verneint. Diese Verneinung wollte er zum Besten des Glaubens gedeutet wissen, sie sollte zeigen, daß die menschliche Vernunft zwischen Schöpfung und Natur, Vorherbestimmung und Freiheit, Gott und Welt niemals eine wirkliche Uebereinstimmung, sondern in allen Punkten nur Widerstreit entdecken könne, daß diese Widersprüche, in welche die natürliche Theologie gerathe, auch niemals auf

dem Wege der Vernunft zu lösen seien, weshalb dem Menschen nichts übrig bleibe, als mit der geoffenbarten Theologie blind an den unerforschlichen Willen Gottes zu glauben. Es gebe in Gott gar keine Nothwendigkeit, also nichts der menschlichen Vernunft Analoges; darum sei es unmöglich, Gottes Schöpfung und Weltregierung aus Vernunftgründen zu rechtfertigen oder eine Theodicee aufzustellen. Ein ernsthafter Versuch der Art gerathe entweder in unauflösliche Widersprüche oder ende mit dem Atheismus, dem äußersten Gegensatze des Glaubens. Aehnlich hatte auch Laurentius Valla sein Gespräch über den freien Willen mit der Erklärung geschlossen, daß der Widerstreit zwischen göttlicher Vorherbestimmung und menschlicher Freiheit durch keine Philosophie gelöst, sondern nur durch den Glauben beseitigt werden könne. Auf diesen mußte er alle die Einwürfe verweisen, welche aus der göttlichen Vorherbestimmung die Nothwendigkeit der menschlichen Handlungen, die Straflosigkeit des Bösen, die Aufhebung der göttlichen Gerechtigkeit und damit die Vernichtung der Religion gefolgert hatten. Zuletzt konnte Valla diesen Zweifeln nur durch den salto mortale des Glaubens entgehen und den Knoten, welchen er nicht lösen konnte, ähnlich wie Bayle zerhauen. Leibniz dagegen, der allen Sprüngen abgeneigt war, suchte die Lösung und wollte dieselbe in seinem Begriffe der prästabilirten Harmonie gefunden haben. Dabei halten wir als leitenden Gesichtspunkt fest: daß die prästabilirte Harmonie Schöpfung und Natur in Einem ist, daß die geschaffene Natur als continuirliche Schöpfung gilt, daß diese letztere in der Selbstthätigkeit der natürlichen Kräfte und in der Selbstentwickelung der Dinge besteht.[1]

II. Die Uebel in der Welt.

1. Die Arten des Uebels.

Die Existenz des Uebels soll so erklärt werden, daß sich die Vollkommenheit Gottes und der Welt nicht bloß damit verträgt, sondern vielmehr darauf gründet. Offenbar gäbe es gar kein Uebel, wenn alles vollkommen wäre, und nur Vollkommenes existirte. Der Grund des Uebels wird darum in dem Grunde des Unvollkommenen gesucht

[1] Abrégé de la controverse réduite à des arguments en forme. p. 624—629. Ueber das Gespräch des Laurentius Valla vgl. Théod. Part III. Nr. 406—412. p. 620—622.

werden müssen. Das Vollkommene begreift alles wahrhaft Seiende in sich, das Unvollkommene dagegen nur ein partielles Sein, daher ist es beschränkt und mangelhaft: die Schranke ist das Princip aller Unvollkommenheit und der oberste Erklärungsgrund alles Uebels. Nun gehört aber das Beschränktsein zu der Natur jedes Dinges, denn die Dinge sind Monaden, und diese können nur als beschränkte Kräfte gedacht werden. Die Schranke ist deshalb in dem Wesen der Dinge gegründet, sie ist ein metaphysisches Princip, und weil sie die Ursache des Uebels in sich schließt, bezeichnet sie Leibniz als „das metaphysische Uebel". Aus der beschränkten Kraft folgt das beschränkte Handeln und das beschränkte Wollen. So tritt das Uebel in Existenz. Aus dem metaphysischen entsteht das wirkliche, welches entweder physischer oder moralischer Art ist: das physische besteht in dem beschränkten Wirken oder in den Zuständen des Leidens, die wir als Schranke, Ohnmacht und Schmerz empfinden; das moralische besteht in dem beschränkten Wollen, welches statt des Vollkommenen das Unvollkommene erstrebt, also nach selbstsüchtigen Neigungen handelt. Das physische Uebel ist gleich dem Leiden, das moralische gleich dem Bösen, beide entspringen aus der gemeinsamen Wurzel alles Uebels, die in der Schranke oder in der ursprünglichen Unvollkommenheit der Dinge besteht.[1]

Hieraus löst sich die Frage nach der Nothwendigkeit des Uebels. Das metaphysische ist ein Princip, das physische und moralische sind Thatsachen. Kein Ding kann ohne Schranke gedacht werden: darum ist das metaphysische Uebel an sich nothwendig im unbedingten (metaphysischen) Sinne. Dagegen sind die Thatsachen stets durch den Zusammenhang mit anderen Thatsachen bedingt, sie geschehen unter gewissen Umständen und sind daher möglich oder nur im bedingten Sinne nothwendig. Es giebt in den Thatsachen, also auch in den Handlungen der Menschen keine unbedingte Nothwendigkeit, nach welcher die bösen Thaten schuldlos und straflos erscheinen müßten.[2]

Unbedingt nothwendig ist allein der Grund oder die Möglichkeit des Uebels, niemals dessen Wirklichkeit, weder in der Natur noch im

[1] On peut prendre le mal métaphysiquement, physiquement, moralement. Le mal métaphysique consiste dans la simple imperfection, le mal physique dans la souffrance, et le mal moral dans le péché. Théod. Part I. Nr. 21. p. 510. — [2] Quoique le mal physique et le mal moral ne soient point nécessaires, il suffit, qu'en vertu de vérités éternelles ils soient possibles. Théod. Part I. Nr. 21.

menschlichen Willen. Das metaphysische Uebel besteht in der beschränkten Kraft, die eine bestimmte Vollkommenheit in sich begreift und alle übrigen Vollkommenheiten ausschließt. Ihre Unvollkommenheit ist daher nur eine an Macht und Größe eingeschränkte Vollkommenheit, die sich daraus erklärt, daß die beschränkte Kraft so vieles nicht ist, so vieles nicht vermag und, auf eine gewisse Vollkommenheit beschränkt, aller übrigen ermangelt. In einem Mangel an Vollkommenheit besteht das metaphysische Uebel: der letzte Grund aller in der Welt existirenden Uebel muß daher weniger als „causa efficiens", denn als „causa deficiens" angesehen werden. Der positive Grund der Dinge ist die Kraft, der Grund ihrer Uebel ist ein Mangel an Kraft. „Das Wesen des Uebels", sagt Leibniz, „hat im Grunde gar kein positives, wirksames Princip, denn es besteht in der Privation, nämlich in dem, was die wirkende Kraft nicht thut. Und darum pflegten die Scholastiker die Ursache des Uebels als Mangel zu bezeichnen." „Dasselbe gilt von der Bosheit oder dem bösen Willen. Der Wille strebt überhaupt nach dem Guten, er sucht die ihm angemessene Vollkommenheit; die höchste Vollkommenheit ist in Gott. Alle Freuden haben ein Gefühl von Vollkommenheit in sich. Wenn man sich aber auf die sinnlichen Genüsse und andere beschränkt zum Nachtheil größerer Güter, wie der Gesundheit, der Tugend, der Religion, der Glückseligkeit, so besteht der Fehler eben in dem Mangel eines höheren Strebens. Die Vollkommenheit ist immer positiv, sie ist eine absolute Realität; der Mangel ist immer privativ, er kommt von der Schranke und strebt nach neuen Mängeln. Es ist ein ebenso wahres, als altes Wort: bonum ex causa integra, malum ex quolibet defectu. Und ebenso jenes: malum causam habet non efficientem, sed deficientem."[1]

2. Die Uebel und das Gute.

Aus diesem Erklärungsgrunde des Uebels, worunter wir das Böse immer mitbegreifen, folgt seine Geltung und sein Verhältniß zum Guten, zur Weltordnung, zu Gott. Durch diese Einsicht in den wahren Werth des Uebels löst sich die Aufgabe der Theodicee. Die richtige Erklärung des Uebels ist, wie sich zeigen wird, die wahre Rechtfertigung der besten Welt und der göttlichen Güte. Das Uebel

[1] Théodicée. Part I. Nr. 20, 33. p. 510, 513.

verhält sich seiner Natur nach zum Guten, wie das Unvollkommene zum Vollkommenen, wie die beschränkte Kraft zur thätigen, oder, da die Einschränkung einem Defecte gleichkommt, wie das Mangelhafte zum Mangellosen. So besteht der Schmerz in dem Gefühle der Unvollkommenheit, welches wir nicht haben würden, wenn wir das Gefühl der Kraft und Vollkommenheit hätten, das sich als Freude äußert: daher kommt der Schmerz aus dem Mangel der Freude. So besteht das Böse in einem selbstsüchtigen Streben, welches sich stets in unserer Seele regt, wenn wir nach dem allgemeinen Besten nicht streben: daher kommt das Böse aus dem Mangel des Guten. Aber der Mangel ist nicht der Gegensatz zur Vollkommenheit, sondern nur deren Abwesenheit: darum besteht zwischen dem Guten und Bösen kein Dualismus, wie die Manichäer gewollt haben, als ob das Böse eine selbständige Gegenmacht des Guten wäre. Das Uebel ist nichts Selbständiges, sondern ein Mangelhaftes: es verhält sich zum Guten, welches das Positive ist, nicht als Negatives, sondern als Privatives. Fassen wir den Unterschied zwischen dem Guten und Bösen (dem Uebel überhaupt) in der höchsten Form, so ist jenes die absolute Realität, dieses das absolute Nichts, so ist auf der einen Seite alle Macht, auf der anderen gar keine; und wo gar keine Kraft ist, da kann auch keine Entgegensetzung stattfinden, die ja immer eine gewisse Kraft erfordert. Fassen wir den Unterschied beider im Charakter der Wirklichkeit, die nirgends einen absoluten Mangel oder eine völlige Leere zuläßt, so ist das eine die größere, das andere die geringere Vollkommenheit, jenes die höhere, dieses die niedere Kraft, woraus erhellt, daß in Wirklichkeit das Uebel dem Guten sich nicht entgegensetzt, sondern unterordnet. Wir fühlen Schmerz, wenn wir die Freude entbehren; wir handeln schlecht, wenn wir das Bessere nicht thun; denn es giebt keinen mittleren Zustand völliger Indifferenz, worin wir nichts empfinden, nichts wollen, nichts thun. Jede Kraft strebt nach dem Vollkommenen, nach dem Guten. Wenn sie das Uebel leidet, das Böse thut, so ist dies nur eine Abirrung von ihrem ursprünglichen Wege, aber keine neue, ursprüngliche, der früheren entgegengesetzte Richtung. Weil sich im Uebel, wie im Bösen, eine gewisse Kraft rührt und die Kraft als solche nothwendig nach dem Vollkommenen und Guten strebt, eben deshalb lebt das Uebel nur von den Mitteln des Guten und steht fortwährend unter dessen Herrschaft. Auch wenn wir böse handeln, suchen wir für uns

etwas Gutes zu bewirken, meinen wir zu unserem Besten zu handeln, d. h. wir handeln auch im Bösen unter dem Scheine, unter der trügerischen und verworrenen Vorstellung des Guten, und weil das Böse eine so verworrene Handlung ist, darum ist es weniger eine Thätigkeit, als ein Leiden. Das menschlich Böse ist stets, theoretisch genommen, ein Irrthum; praktisch genommen, ein Leiden. In diesem Verhältnisse fortwährender Unterordnung liegt die gewisse Bürgschaft, daß zwischen dem Guten und Bösen, zwischen dem Vollkommenen und Unvollkommenen in der Welt niemals ein Kampf mit gleichen Waffen geführt, noch weniger je von seiten des Uebels ein letzter Sieg gewonnen werden kann. Das Uebel fällt als ein weniger mächtiges und darum schließlich ohnmächtiges Moment *unter* die Macht des Guten.

Da es seinen Entstehungsgrund lediglich in der Schranke, im Mangel, in der Unvollkommenheit hat, so fällt es auch nur in das Gebiet der unvollkommenen Wesen. Wie es aus dem Individuum entsteht, so besteht es auch nur innerhalb dieses begrenzten Spielraums. Darum verhält sich das Uebel zur Welt, wie ein Individuum zur Ordnung aller Individuen oder wie *der Theil zum Ganzen*. Die Störung, welche das Uebel mit sich führt, trifft daher immer nur den Theil, niemals das Ganze; dieses kann gut und vollkommen sein, auch wenn es die Theile nicht sind. Dazu kommt, daß auch in den Theilen, in den einzelnen Individuen das Uebel nicht deren Wesen, sondern nur deren Mangel ausmacht, daß es nicht ihre ganze Kraft einnimmt, sondern nur in den Gebrechen derselben besteht, daß es in den Theilen selbst wieder nur theilweise und zwar dem schwächeren Theile nach existirt. Eingeschränkt auf die Sphäre des Individuums, hat das Uebel in diesem engen Spielraume selbst nur ein vereinzeltes Dasein. Nur in einzelnen Empfindungen besteht der Schmerz, nur in einzelnen Handlungen besteht das Böse. Und wie das Uebel selbst den Theil, in dem es existirt, nur theilweise trifft, so trifft es um so weniger das Ganze. Wie es im Einzelnen die Kraft selbst nicht brechen noch vernichten, sondern nur hier und da hemmen und verwirren kann, so kann es die Vollkommenheit des Ganzen nicht hindern. Dazu kommt, daß nicht auf gleiche Weise das Uebel alle Theile trifft, sondern nach der Beschaffenheit ihrer Natur den einen mehr, den anderen weniger. Diese Theile sind Kräfte, die ein Stufenreich der Vollkommenheit bilden. Je höher die Kräfte steigen, um so geringer

wird ihr Mangel, um so kraft- und spurloser das Uebel. Nur in der physischen Empfindung wohnt der Schmerz, nur in dem beschränkten Willen des Menschen das Böse. Unter diesem Gesichtspunkte betrachtet, verhält sich das Uebel zur Weltordnung, wie das unendlich Kleine und Geringe zu dem unendlich Großen, d. h. es verhält sich wie ein verschwindendes Moment. Nur wenn man das Universum nach dem engen Maßstab unserer nächsten kleinen Welt auffaßt, erscheinen die Uebel in einer ungeheuern Größe, und so allein läßt sich Bayles Einwurf erklären, daß in den göttlichen Werken mehr Böses als Gutes sei.[1] Im Ganzen betrachtet, erscheint diese mit Uebeln behaftete und auch nur zum Theil behaftete Welt als ein unendlich Kleines.

Das Uebel kann das Gute in der Welt nie besiegen, es kann dasselbe auch nie aufwiegen, es kann nicht einmal die Vollkommenheit des Ganzen hindern. Es unterliegt, denn es ist untergeordnet; es verschwindet in dem Ganzen, denn es ist des Theiles ohnmächtiger Theil. Man könnte einwerfen: „nun gut! Die Welt im Ganzen möge vollkommen sein trotz den Uebeln. Ohne Uebel wäre sie vollkommener, mit ihnen ist sie nicht die vollkommenste, nicht die beste!" Aber was wäre die Welt ohne Uebel? Sie müßte dann so beschaffen sein, daß in ihr gar keine Uebel existiren können, daß sie den Grund und die Möglichkeit derselben ausschließt. Das wäre eine Welt ohne jede Unvollkommenheit, also ohne Mangel und Schranke, ohne Individuen und ohne Kräfte! Die übellose Welt müßte die kraftlose sein. Da nun die Welt nothwendig in Kräften besteht, so wäre die kraftlose Welt so gut als gar keine, so gut als das vollkommene Nichts; diese utopistische Welt, die man gern für die beste halten möchte, wäre das Nichts, d. h. das größte aller Uebel.

Ohne Unvollkommenheit wäre die Welt nicht vollkommener, sondern sie wäre gar nicht. Ohne die Möglichkeit des Uebels gäbe es nichts Vollkommenes, nichts Gutes. Die Vollkommenheit der Welt besteht ja in der Harmonie aller Dinge, in einem continuirlichen Stufenreich, welches nicht ohne die graduelle Verschiedenheit der Dinge sein kann, wie diese nicht ohne die Natur ausschließender und beschränkter Kräfte. Ohne individuelle Beschränkungen, ohne Mat-

---

[1] Théodicée. Abrégé de la controverse, réduite à des arguments en forme. II. Objection. Op. phil. p. 625. Vgl. Buch I. Cap. XIV. S. 266—268.

erie gäbe es keine Natur, keinen Zusammenhang der Dinge, keine Weltharmonie. Die Materie, so erklärten wir früher mit Leibniz, sei die negative Bedingung der Weltharmonie. Aus demselben Grunde müssen wir jetzt mit ihm urtheilen: das Uebel ist die negative Bedingung des Guten. Erst hieraus ergiebt sich der Hauptpunkt zur Auflösung der Frage. Das Erste war, daß die Uebel niemals das Gute besiegen können; das Zweite, daß sie demselben auch nicht entgegengesetzt, sondern vielmehr untergeordnet sind, und zwar in einer solchen Weise, daß sie die Vollkommenheit des Ganzen zu hindern nicht die Macht haben; endlich das Dritte, daß sie diese Vollkommenheit vielmehr unterstützen, befördern und selbst im Dienste des Guten handeln. „Sie sind ein Theil von jener Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft." In dem Stufengange der Dinge, wie in dem Entwickelungsgange des Individuums findet sich ein stetiger Fortschritt, eine stetige Vervollkommnung. Darum kann nirgends die Unvollkommenheit völlig erstarren. Aber in der stagnirenden Unvollkommenheit, in dem verhärteten Mangel besteht die Macht des Uebels, die bei der stetigen Vervollkommnung des Einzelnen, bei der ewig gleichmäßigen Vollkommenheit des Ganzen in nichts verschwindet. Und nicht bloß verschwinden in der Ordnung und Harmonie des Ganzen müssen die Unvollkommenheiten und Uebel, die den einzelnen Dingen anhaften, sondern sich in diese Harmonie auflösen und zu derselben beitragen. In dem Triumph über das Uebel in allen seinen Arten besteht die Macht und Wirklichkeit des Guten. Ein Gutes, welches mit dem Bösen nicht kämpft und in diesem Kampfe nicht siegt, ist kein wirksames Princip, sondern eine ohnmächtige Einbildung. Darum betrachtet Leibniz das Uebel als die negative und zu negirende Bedingung des Guten, d. h. als eine Macht, die existiren muß, um überwunden zu werden. Das Uebel in der Welt läßt sich in dem sinnvollen Bilde unseres Philosophen dem Schatten in einem Gemälde, den Dissonanzen in einer Musik vergleichen, welche das Kunstwerk nicht verunstalten, vielmehr mitwirkend in die Harmonie des Ganzen einfließen. Was uns in einem abgerissenen Theile verworren und mißtönend erscheint, das vernehmen wir im Ganzen als Schönheit und Wohllaut. Es liegt unserem Philosophen so nahe, die Weltordnung mit einem Kunstwerke zu vergleichen. Er thut es in seiner Theodicee. „Stellen wir uns z. B. ein herrliches Gemälde vor, das bis auf ein kleines Theilchen

völlig verdeckt ist, so werden wir auch bei der genauesten und nächsten Betrachtung nichts anderes erblicken, als ein trübes, unerquickliches, kunstloses Farbengemisch; aber enthülle das Bild, betrachte es jetzt aus dem richtigen Standpunkte, und was noch eben gedankenlose Pinselei schien, erscheint jetzt als das hohe Werk eines künstlerischen Verstandes. Was in dem Gemälde das Auge, dasselbe entdeckt das Ohr in der Musik. Die vorzüglichsten Componisten mischen sehr oft Dissonanzen mit Accorden, damit der Hörer bewegt, gespannt, in einer fast ängstlichen Erwartung des Ausganges um so mehr durch die harmonische Lösung ergötzt werde." „Wir müssen anerkennen, daß die gesammte Welt in einem beständigen, freien Streben nach dem Gipfel göttlicher Schönheit und Vollkommenheit begriffen ist, daß sie immer zu einer höheren Bildungsstufe fortschreitet. So hat schon jetzt ein großer Theil unserer Erde die Weltcultur aufgenommen und nimmt sie täglich mehr auf. Und wenn auch bisweilen manches in den Zustand der Rohheit zurücksinkt und wieder zerstört und unterdrückt wird, so müssen wir uns dadurch nicht irre machen lassen: diese Zerstörungen und Unterdrückungen werden größere Dinge zur Folge haben, und wir werden selbst von dem Schaden Gewinn ernten."[1]

So ist das Uebel in der Welt vollständig erklärt. Erschien es zuerst als dem Guten stets untergeordnet und darum nicht so schlimm, als wir im Unglück, unter dem Eindrucke des physischen und moralischen Leidens überzeugt sind, so erkennen wir jetzt, daß es selbst im Dienste des Guten wirkt und seine Bedeutung in der Welt nicht nur privativ, sondern sogar positiv ist. In ihrer letzten und tiefsten Bedeutung sind die Uebel der Welt die unvermeidlichen Mittel zum Guten und darum mitbegriffen in dem System der moralischen oder glücklichen Nothwendigkeit. Denn glücklich ist alles, was zum Guten führt. So war die menschliche Sünde, vorgestellt in dem Falle Adams, „eine glückliche Schuld (felix culpa)", weil ohne sie die Erlösung durch Christus und damit die wahre Religion nicht in die Welt gekommen wäre.[2] Oder um ein profanes Beispiel zu nehmen, welches nach dem Vorgange des Laurentius Valla Leibniz und nach ihm Uz

[1] De rerum originatione. p. 149—150. Les ombres rehaussent les couleurs, et même une dissonance placée, où il faut, donne du relief à l'harmonie. Théod. Part I. Nr. 12. p. 507.

[2] Théodicée. Part I. Nr. 10. p. 507.

in seinem Gedichte „Die Theodicee" gebraucht hat: ohne den Selbstmord der Lucretia, ohne das Verbrechen des Sextus Tarquinius wären die Könige nicht vertrieben, wäre Rom keine Republik, nicht die Mutter großer Helden und Thaten, nicht das Weltreich geworden, welches für die größten Zwecke der Weltgeschichte nothwendig war.[1] Nur da kann sich das Gute wahrhaft erfüllen, wo das Uebel zugelassen und besiegt wird, nur eine solche Welt ist unter allen die beste, und diese beste Welt ist die unsrige. Das Uebel, weit entfernt eine Instanz gegen die beste Welt zu sein, ist, im Lichte der Wahrheit betrachtet, vielmehr ein Grund für dieselbe, denn es gehört unter ihre Mittel und dient darum nicht zu ihrer Widerlegung, sondern zu ihrer Rechtfertigung.

3. Das Verhältniß des Uebels zu Gott.

Hieraus löst sich die letzte Frage. Kann das Uebel der wirklichen Welt nicht die Geltung rauben, die beste zu sein, so zeugt es auch nicht wider die Vollkommenheit Gottes. Eine Welt, welche schlechter ist, als sie sein könnte, wäre eine unvollkommene Schöpfung und als solche ein Zeugniß der Unvollkommenheit Gottes, d. h. ein Beweisgrund gegen sein Dasein. Der Pessimismus, wenn man ihn grundsätzlich nimmt, führt zum Atheismus, wie das System des Deismus den Optimismus zur Folge hatte. Das Uebel entspringt aus der Unvollkommenheit der Dinge, die mit ihrer Schranke zusammenfällt. Aber vermöge ihrer Schranken unterscheiden sich die Wesen von einander, und alle insgesammt von dem höchsten. Darum ist auch das Uebel nicht in Gott, sondern in dem, was die Dinge von Gott trennt und sie zu besonderen, individuellen, selbstthätigen Wesen macht. Ihre Vollkommenheiten und Kräfte sind gleichartig und ihrer Natur nach göttlich, dagegen ihre Unvollkommenheiten, Mängel und Schwächen sind eigenartig und zu den Besonderheiten gehörig, die jedes Wesen für sich hat, für sich trägt und, wenn es unter die moralischen zählt, für sich verantwortet. Jede Vollkommenheit und positive Kraft gehört dem Ganzen und erfüllt das Einzelwesen, sofern es das Ganze in sich vorstellt; jede Unvollkommenheit, jeder Mangel gehört dem Individuum als solchem. Die Existenz des Uebels fällt lediglich in das Individuum, die Schuld des Bösen lediglich in den selbstsüchtigen Menschen. „Die Geschöpfe", sagt Leibniz, „haben

[1] Théod. Part III. Op. phil. p. 409 flgd.

ihre Vollkommenheiten von Gott, ihre Mängel von ihrer eigenen Natur, die nicht ohne Beschränkung sein kann. Und gerade dadurch sind sie von Gott unterschieden."[1]

Wenn aber die Dinge ohne Schranke und Unvollkommenheiten nicht vorzustellen sind, so müssen sie als beschränkt und unvollkommen gedacht werden, so mußte sie auch Gott so denken. Daher ist zwar das Uebel selbst nicht in seinem Wesen, wohl aber der Grund desselben in seinem Verstande. Dieser Grund ist an sich noch kein Uebel, sondern nur dessen Möglichkeit. Die Möglichkeit des Uebels existirt, wie jede andere Möglichkeit, wie jeder andere Begriff, in dem Verstande, der alle Möglichkeiten umfaßt. Die Möglichkeit des Uebels ist weder die Schuld Gottes noch die der Dinge, denn sie ist überhaupt noch keine Schuld; nur das wirkliche Uebel, der bethätigte, wirksame Mangel fällt in den eigenthümlichen Wirkungskreis der geschaffenen Wesen und macht ihr individuelles Leiden und ihre selbstbegründete Schuld. Wenn in dem göttlichen Verstande das metaphysische Uebel existirt, so darf man nicht sagen, daß Gott deshalb die Ursache des wirklichen Uebels sei. Denn nicht der Verstand ist der Urheber der Dinge, sondern der Wille. Der Verstand wird beherrscht von dem Gesetze der logischen Nothwendigkeit, er kann nicht anders als so denken, er muß die Dinge so vorstellen, wie deren Begriffe fordern. Nicht der Wille macht den Verstand, sondern umgekehrt, der Verstand leitet den Willen. Der Grund des Uebels ist in dem göttlichen Verstande, aber Gott ist nicht der Urheber seines Verstandes, denn dieser besteht in der absoluten Denknothwendigkeit. „Gott", sagt Leibniz, „hat alle wirklichen Dinge geschaffen, er würde auch die Quelle des Uebels geschaffen haben, wenn diese nicht in den Begriffen, in der Möglichkeit der Dinge oder der Formen bestände, dem Einzigen, was Gott nicht geschaffen hat, denn er ist nicht der Urheber seines eigenen Verstandes."[2]

Indessen hat Gott die Dinge als unvollkommene Wesen nicht bloß gedacht, sondern auch geschaffen, und da er nur schafft, was er will, so wollte Gott, daß die Dinge unvollkommen seien: er wollte mithin, daß die Welt den Keim des Uebels und des Unglücks in sich trage. Wird man jetzt nicht sagen müssen, daß Gott das Uebel selbst gewollt habe, daß zwar seine eigene Kraft das Uebel nicht erleidet,

---

[1] Monadologie. Nr. 42. p. 708.

[2] Théodicée. Part III. Nr. 380. p. 614.

daß sein Verstand es nicht macht, sondern nur vorstellt, wohl aber sein Wille dasselbe bezweckt? Dann behielte schließlich Bayle doch Recht mit seiner Folgerung, wonach das Uebel in der Welt Gott zu einem übelwollenden, unvollkommenen, ungöttlichen Wesen mache. So scheint es freilich, wenn man mit Bayle den göttlichen Willen für baare Willkür ansieht, welche thun und lassen kann, was ihr beliebt, und schlechterdings durch gar nichts bedingt wird. Eben dies ist die grundfalsche Annahme. Die Existenz der Welt ist bedingt durch den göttlichen Willen, der sie schafft, indem er sie wählt, aber dieser Wille selbst ist bedingt durch die göttliche Weisheit. Diesen Factor, die göttliche Weisheit, hatte Bayle bei seinen Einwürfen gar nicht in Rechnung gezogen. Die Existenz des Uebels in der Welt widerspricht nach ihm der göttlichen Güte. Welcher Güte? Es giebt eine Güte, die der Schwäche gleichkommt, weil sie keinem wehe thun will. Das ist die Güte eines Vaters, der seinem Kinde die verdiente Strafe nicht ertheilt, weil die Strafe schmerzt; dieser sehr gütige Vater handelt offenbar sehr unverständig, der verständige Vater straft das Kind, nicht um ihm wehe zu thun, sondern um es zu züchtigen: er bezweckt nicht den Schmerz, sondern die Besserung des Kindes, er will dessen Schmerz nicht als Zweck, sondern als Mittel. Nichts destoweniger ist dieser Schmerz, wie jeder andere, ein Uebel und wird als solches von dem Kinde empfunden. Aber jeder sieht, daß in diesem Falle das Uebel des Kindes mit der Güte des verständigen Vaters nicht bloß übereinstimmt, sondern dieselbe beweist und nur mit der unverständigen Güte nicht übereinstimmt. Es könnte sein, daß sich das Uebel in der Welt zu der göttlichen Güte ähnlich verhält, wie die Strafe des Kindes zur Güte des Vaters; daß die weise Güte, die absolute Gerechtigkeit das Uebel nicht als Zweck, sondern als Mittel zum Guten gewollt habe. Wie das göttliche Wesen, so ist auch sein Wille vollkommen und unbedingt, dieser unbedingte Wille, der die absolute Güte selbst ist, bezweckt nur das Vollkommene und Gute: er bezweckt das Gute, d. h. er will es wirklich machen oder die Idee desselben realisiren. Die Vorstellungen aber sind bestimmt durch den göttlichen Verstand, der das Reich aller idealen Möglichkeiten in sich begreift. Diese idealen Möglichkeiten sind gleichsam der Stoff oder die Materie, aus welcher die wirkliche Welt geschaffen wird. Aus diesem Stoffe muß Gott schaffen, an dieses Material ist der göttliche Wille in seinem Schöpfungsacte gebunden: in dieser Rücksicht ist er nicht unbedingt, sondern bedingt. Nun sind aber alle

idealen Möglichkeiten Vorstellungen unvollkommener Wesen, denn das vollkommene Wesen ist einzig Gott allein; also muß Gott in jedem Fall unvollkommene Wesen realisiren, da es außer ihm keine vollkommenen giebt, da auch der göttliche Verstand die Dinge nicht anders, denn als Monaden, als beschränkte, unvollkommene Substanzen vorstellen kann. Vollkommene Wesen kann Gott nicht wählen, nicht schaffen, weil es aus logischen Gründen keine giebt: darum wählt er aus den unvollkommenen Wesen diejenigen, welche von Stufe zu Stufe vollkommener werden, er schafft perfectible Wesen, da es perfecte nicht giebt; er schafft unter den möglichen Welten die beste, da eine gute Welt im absoluten Sinne, eine Welt ohne alle Unvollkommenheiten überhaupt undenkbar, also auch bei Gott selbst unmöglich ist. Der göttliche Wille richtet sich auf das Gute, der göttliche Verstand bindet den Willen an das Mögliche, der so bestimmte Wille schafft das möglich Vollkommenste, das möglich Beste. Wir können demnach in dem göttlichen Willen die ursprüngliche oder unbedingte Richtung von der bedingten oder durch Wahl vermittelten Richtung wohl unterscheiden: jene geht der Wahl voraus und ist durch nichts anderes als durch die göttliche Vollkommenheit selbst bestimmt; diese folgt der Wahl nach, die auf das Reich der im Verstande gegebenen Möglichkeiten eingeschränkt ist: darum nennt Leibniz Gottes unbedingten Willen vorhergehend, den bedingten nachfolgend; der vorhergehende Wille ist Neigung, der nachfolgende Entschluß und That, jener geht auf das Gute, dieser auf das möglich Beste.[1] So muß der Künstler die Idee seines Werkes nach dem gegebenen Material richten, worin dasselbe ausgeführt werden soll. Dieses Material legt dem Künstler gewisse Bedingungen auf, unter denen sich seine Idee allein verwirklichen läßt. Die Phantasie des Künstlers ist in ihren Entwürfen unbedingt, aber die Ausführung dieser Entwürfe, die Arbeit des Künstlers ist durch das gegebene Material bedingt, und man muß, um richtig zu urtheilen, wohl unterscheiden, inwieweit die Phantasie frei, inwieweit sie durch die Technik nothwendig beschränkt war.

Nun schließt das Material, aus welchem allein das Kunstwerk der Welt gebildet werden kann, die Unvollkommenheit in sich, und diese enthält die Möglichkeit des Uebels. Darum will Gott die Unvoll-

[1] De cela il s'ensuit, que Dieu veut antécédemment le bien et conséquemment le meilleur. Théod. Part I. Nr. 23. p. 510.

kommenheit der Dinge nicht in unbedingter, sondern in bedingter Weise; er will sie nicht als Resultat, sondern als Bedingung, nicht als Endzweck, sondern als Mittel. Er will nur das Vollkommene, aber indem er es schafft, handelt er unter logischen Bedingungen, die das Unvollkommene in sich enthalten, und so kann Gott das Unvollkommene in der Schöpfung, die Möglichkeit des Uebels in der Welt, die Möglichkeit des Bösen im Menschen nicht vermeiden. Er kann das Uebel nicht verhindern, sein selbsteigener Wille verhält sich dazu nicht wollend, sondern zulassend (voluntas permissiva). Das Gute will Gott, das möglich Beste oder die wirkliche Welt wählt er, die geschaffene erhält er, d. h. er läßt ihre Kräfte gewähren, und da in dieser Selbstthätigkeit unvollkommener Kräfte die Möglichkeit des Uebels und des Bösen in der Welt begründet ist, so läßt Gott das Uebel zu, ohne es zu wollen: er läßt es zu als die negative und zu negirende Bedingung des Guten.[1] Daß Kräfte existiren und wirken, davon ist Gott die alleinige Ursache. Daß diese Kräfte mangelhaft wirken und darum in Uebel gerathen, davon ist der zureichende Grund ihr eigener Mangel, ihre ursprüngliche Unvollkommenheit. „Gott verhält sich zu den in der Welt wirksamen Kräften, wie der Strom zu dem bewegten Schiffe." Daß sich das Schiff bewegt, davon ist der Strom die positive Ursache; daß es sich langsam bewegt, davon ist der Grund seine eigene Schwere und Widerstandskraft.[2]

Daß aber Gott das Uebel in der Welt nicht verhindern kann, nimmt Bayle als einen lauten Beweis wider die göttliche Allmacht. Wenn Leibniz die göttliche Vollkommenheit gerettet zu haben scheint, so zerstört er sie wieder durch eine solche Einräumung. Als ob das Nichtkönnen in jedem Fall ein Ausdruck der Ohnmacht sein müßte! Bayle vergißt bei der Allmacht, wie bei der Güte, die Bedingung der Weisheit, und was er mit beiden in Widerspruch setzt, das widerstreitet nur einer blinden, vernunftlosen Güte. Die göttliche Allmacht vermag nicht ungereimt und vernunftwidrig zu handeln, sie vermag keine viereckigen Cirkel zu schaffen. Vollkommene Einzelwesen innerhalb der Natur sind Undinge. Ist dieses Nichtkönnen Ohnmacht? So ist es Ohnmacht, daß Gottes allvermögende Kraft eine weise und vernünftige Allmacht, so ist es Bosheit, daß seine Güte, die das Uebel in der Welt zuläßt, weise Güte oder Gerechtigkeit

[1] Ebendas. Part I. Nr. 25. p. 511. — [2] Ebendas. Part I. Nr. 30. p. 512.

ist! Was sollte denn Gott thun, wenn es nach Bayle ginge? Aus logischen Gründen konnte er eine Welt ohne Unvollkommenheit und Uebel nicht schaffen, aus moralischen Gründen wollte er die beste Welt, ein Stufenreich werdender Vollkommenheit schaffen. Wenn er diese beste Welt nicht hätte schaffen können, so hätte er nach Leibniz gar keine geschaffen. Nach Bayle hätte er entweder eine Welt ohne Uebel oder gar keine schaffen sollen! Er hätte denken sollen, wie der Klosterbruder im Nathan: „Wenn an das Gute, was ich zu thun vermeine, gar zu nah was gar zu Schlimmes grenzt, so thu' ich lieber das Gute nicht, weil wir das Schlimme so ziemlich zuverlässig kennen, aber bei weitem nicht das Gute." Nun ist aber, richtig erwogen, das Uebel in der Welt nicht gar zu schlimm, und die ewige Vernunft weiß, daß dadurch das Gute nicht aufgehoben, nicht gestört, sondern befördert wird.

III. Die göttliche Vorherbestimmung und die menschliche Freiheit.

So bekundet das Uebel selbst die beste Welt als die Schöpfung des vollkommensten Wesens. Ist nun in diesem glücklichen Sinne das Uebel überhaupt von Gott vorhergewußt und vorherbestimmt, so gilt dasselbe auch von den bösen Handlungen der Menschen. Sie sind prädestinirt. Wie verträgt sich damit die menschliche Freiheit? Und wenn die bösen Handlungen unfrei sind, wie können sie strafwürdig, wie können wir zurechnungsfähig sein? Faßt man die Schöpfung (Vorherbestimmung) als eine That grundloser Willkür und die Welt als ein bloßes Machwerk (Creatur), so sind jene Widersprüche nicht zu lösen. Leibniz aber sieht in der Schöpfung prästabilirte Harmonie, d. h. vorherbestimmte, gesetzmäßige Ordnung, und in der Welt präformirte Harmonie, d. h. selbstthätige Entwickelung; er sieht in der Schöpfung vorherbestimmte Natur und in der Natur fortdauernde Schöpfung: in diesem Sinne löst er den Streit zwischen Prädestination und Freiheit. Gott bestimmt die Welt nach ihren eigenen Gesetzen, denn er muß die Dinge so vorstellen, wie es deren Natur verlangt, und die Dinge in der Welt bestimmen sich selbst nach ihren eigenen Gesetzen: diese Gesetzmäßigkeit ist in dem göttlichen Willen prädestinirt und in der Natur der Dinge präformirt. So stimmen Prädestination und Präformation vollkommen miteinander überein. Sind aber die menschlichen Handlungen in der Seele präformirt, so sind sie Selbstbestimmungen, die freilich nicht in einem leeren Willen bestehen, son-

dern aus der wirklichen Natur eines Individuums hervorgehen. Jede menschliche Handlung ist eine Folge vieler Bedingungen. Wenn diese Bedingungen alle in das Individuum selbst fallen, so ist die Handlung sein Werk und seine Schuld, sie sei gut oder böse. Das Individuum allein vollzieht diese Handlung, mögen die Bedingungen derselben auch vorhergewußt oder vorherbestimmt sein. Es thut der Freiheit eines Individuums keinen Eintrag, wenn ein anderes Wesen den Charakter desselben vollkommen durchschaut und darum alle Handlungen, die daraus folgen, vorherweiß; es thut den Selbstbestimmungen dieses Charakters eben so wenig Eintrag, wenn er seiner Anlage nach durch die Ordnung der Dinge, zuletzt durch Gott vorherbestimmt ist, denn das Individuum hört darum nicht auf, seinen Charakter zu wollen, und wenn es schon die böse Handlung und deren Folgen los werden möchte, so wird es doch deren Bedingungen bis auf die letzte herunter nicht aufgeben wollen, denn dies hieße, seine Existenz selbst aufgeben. In jenem Gespräche des Laurentius Valla, welches Leibniz in seiner Weise ergänzend fortsetzt, sagt Apollo dem Sextus Tarquinius vorher, daß er durch Verbrechen Roms Königthum und sich selbst vernichten werde. Als Sextus in Klagen darüber ausbricht, weist ihn Apollo, der vorherwissende Gott, an Jupiter, als den vorherbestimmenden. Indessen läßt schon Laurentius den Apollo erklären: „Wisse, daß die Götter jeden so machen, wie er ist. Jupiter hat den Wolf räuberisch, den Hasen furchtsam, den Esel dumm und den Löwen muthig geschaffen. Er hat dir eine böse Seele gegeben, du wirst deiner Natur gemäß handeln, und Jupiter wird mit dir verfahren, wie es deine Handlungen verdienen, er hat es beim Styx geschworen!“

Leibniz läßt den Sextus hierauf von Delphi nach Dodona gehen und den Jupiter selbst anflehen, daß er sein Schicksal ändern und seine Seele bessern möge. Der Gott antwortet: „Wenn du Rom entsagen willst, so wirst du gut und glücklich werden.“ Aber das will Sextus nicht, er will nicht aufhören, der zu sein, der er ist. Er folgt seinem Charakter und bestimmt sich aus eigener Wahl zu der bösen Handlung, die von den Göttern vorhergewußt und vorherbestimmt war; er begeht das Verbrechen, welches ihn selbst in das Verderben stürzen, die Könige vertreiben, Rom frei und groß machen sollte.

Auf diese Weise löst die leibnizische Philosophie alle Streitfragen, die zwischen Freiheit und Nothwendigkeit, zwischen Schöpfung und Natur, zwischen Gott und Welt entstehen können, indem sie in der

Freiheit verneint, was der Nothwendigkeit entgegengesetzt ist, und umgekehrt in der Nothwendigkeit das Gegentheil der Freiheit: sie verneint in der Freiheit die Willkür und in der Nothwendigkeit das blinde Schicksal, sie vereinigt beide in dem Begriffe der moralischen oder glücklichen Nothwendigkeit. Dieser Begriff ist ihr Anfang und Ende. Die Betrachtung des Nothwendigen in der Welt macht die Seele ruhig, die Betrachtung der glücklichen Welt macht sie heiter. Eine heitere Ruhe bildet daher die echte Gemüthsstimmung des philosophischen Geistes, er genießt die Erkenntniß einer Welt, in deren Ordnung sich jede Unvollkommenheit in eine höhere Vollkommenheit, jedes Uebel in ein größeres Gut, jeder Schatten und Mißton in Harmonie auflöst. Diese glückliche Welt ist das gelungene Meisterwerk des vollkommensten Künstlers, die Erkenntniß derselben erfüllt das Gemüth mit einer dauernden Freude. Sich des Glückes und der Vollkommenheit anderer erfreuen, das ist die Empfindungsweise einer reinen, uneigennützigen, uninteressirten Liebe. Darum besteht in der Liebe zu den Menschen, zur Welt, zu Gott die wahre Ruhe des Geistes, diejenige Gemüthsrichtung, in welcher sich Moral, Philosophie und Religion vereinigen.

Am Schlusse seiner Principien der Natur und der Gnade sagt Leibniz: „Gott ist das vollkommenste, glücklichste und darum liebenswürdigste aller Wesen, denn die wahrhaft reine Liebe besteht in der Freude an den Vollkommenheiten und an der Glückseligkeit des Geliebten, darum muß die Liebe, deren Gegenstand Gott selbst ist, uns die größte Freude gewähren.“ „Und obgleich diese Liebe uninteressirt ist, so macht sie durch sich selbst unser höchstes Gut und Interesse, — denn sie giebt uns volles Vertrauen in die göttliche Güte, und dieses Vertrauen erzeugt eine wahrhafte Ruhe des Geistes, nicht wie bei den Stoikern, die sich Geduld und Fassung gleichsam aufzwangen, sondern kraft einer gegenwärtigen Befriedigung, die uns ein künftiges Glück verbürgt. Und abgesehen von dieser Befriedigung in der Gegenwart, ist nichts besser für die Zukunft, denn die Liebe zu Gott erfüllt auch unsere Hoffnungen und leitet uns in den Weg des höchsten Glückes, weil kraft der vollkommenen Weltordnung alles auf das Beste eingerichtet ist, sowohl für das allgemeine Wohl als auch für jeden Einzelnen, der dieser Ueberzeugung lebt und sich mit der göttlichen Weltregierung zufrieden giebt, was jeder nothwendig thut, der die Quelle alles Guten liebt. Freilich wird die höchste Glückseligkeit, wie

lebhaft auch ihr Schauen oder ihre Erkenntniß Gottes sei, niemals ganz vollständig werden, denn Gott ist unendlich und darum nie ganz zu erkennen. Auch wird und soll unser Glück nicht in einer vollendeten Freude bestehen, worin unser Streben versiegen und unser Geist verdumpfen würde, sondern in einem beständigen Fortschreiten zu neuen Freuden und neuen Vollkommenheiten."

Drittes Buch.

Von Leibniz zu Kant.

Erstes Capitel.

Charakteristik und Kritik der leibnizischen Lehre.

I. Das System des idealistischen Naturalismus.

1. Die Gliederung des Lehrgebäudes.

Bevor wir das System nach der vollendeten Darstellung desselben beurtheilen, ist es nöthig, den Grundriß des gesammten Lehrgebäudes sich zu vergegenwärtigen und seinen Charakter zu bestimmen.

1. Der Grundbegriff, der aus der Betrachtung der Bewegungserscheinungen einleuchtete und der inneren Erfahrung unmittelbar gewiß war, bestand in dem Begriffe der Kraft, die als Krafteinheit oder Monade gefaßt sein wollte, welche letztere, da sie selbstthätig ist, in einer zahllosen Fülle von Monaden besteht. Jede derselben ist sowohl thätige als leidende oder beschränkte, sowohl formgebende als raumbildende und stofferzeugende Kraft, sowohl Seele als Körper: jede ist als ein beseelter Körper eine lebendige Maschine und als solche ein Individuum, das sich entwickelt und darum eine entwickelungs- oder zweckthätige, d. h. vorstellende und strebende Kraft ausmacht. Was sie vorstellt, ist ihr eigenes Wesen im Unterschiede von allen anderen, weshalb jede Monade nicht bloß sich selbst, sondern auch alle übrigen, d. h. die Welt vorstellen muß: jede ist Weltvorstellung oder Mikrokosmus. So weit reicht die Principienlehre unseres Systems oder die leibnizische Metaphysik im engeren Sinn.

2. Jede Monade ist ein beschränkter Mikrokosmus und muß als solche ein beschränktes, außer und neben anderen befindliches, also räumliches und raumerfüllendes Wesen vorstellen: sie muß als ein Körper oder als ein Theil des materiellen Universums, als ein Glied der großen Weltmaschine erscheinen, in welcher alle Vorgänge nach mechanischen Gesetzen geschehen und durch eingeborene vorstellende

Kräfte getrieben werden, d. h. nicht gemacht werden, sondern sich selbst machen. Jede Monade ist ein organisches Element. Je niedriger die Ordnungen dieser Elemente sind, um so mehr erscheinen ihre Complexe bloß als zusammengesetzte Dinge, als Sammelwesen oder Aggregate, d. h. als unorganische Körper; je höher dagegen jene Ordnungen sind, um so gegliederter müssen die zusammengesetzten Wesen, um so organisirter die Körper erscheinen, so daß in den höheren Organismen eine Monade als Centralmonade herrscht und sich zu einem Reiche anderer Monaden verhält, wie die Seele zum Körper. Da nun alle Monaden dieselbe Welt vorstellen, so sind sie einander verwandt oder analog, weshalb ihre Unterschiede nur graduell sein können und bei der zahllosen Fülle der Monaden in unendlich kleinen Abstufungen dergestalt zunehmen müssen, daß die Monaden im Ganzen ein continuirliches Stufenreich wachsender Vollkommenheit bilden. Das Princip der Analogie und das der stetigen Abstufung, oder der Uniformität und der Variation, wie Leibniz bisweilen seine beiden großen Grundsätze nennt, vereinigen sich in dem dritten Princip, das aus ihnen hervorgeht, der größtmöglichen Einheit in der größtmöglichen Mannichfaltigkeit: eben darin besteht die durchgängige Uebereinstimmung aller Wesen oder die Weltharmonie, die in der Natur präformirt und durch Gott prästabilirt ist. Harmonie ist das Verhältniß der Monaden zu einander. Sofern jede Monade Seele und Körper ist, kann von einer Harmonie zwischen beiden nicht die Rede sein. Sofern eine Monade zu anderen sich wie die Seele zum Körper verhält, läßt sich das Verhältniß beider durch die vorherbestimmte Harmonie erklären. Bis zu dem Begriffe der natürlichen Weltharmonie reicht in unserem System die Lehre von der Ordnung der Dinge oder die Kosmologie, welche die Natur- oder Körperlehre in sich schließt.

3. Die Weltharmonie besteht in dem continuirlichen Stufenreich der vorstellenden Kräfte, deren Hauptunterschiede die dunkle, klare und deutliche Vorstellung sind. Der dunklen entspricht die blind gestaltende Kraft, der klaren die eindrucksfähige oder empfindende, der deutlichen die erkenntnißfähige oder denkende. Diese letztere macht das Wesen des Geistes, der mit Bewußtsein vorstellt und strebt, d. h. erkennt und will oder die Vermögen des Verstandes und Willens besitzt und entwickelt. In ihm entfaltet sich die dunkle Vorstellung der Harmonie zur deutlichen Einsicht und Absicht, das Gefühl der Schönheit zur Erkenntniß der Wahrheit und des Guten. Aber die Erkenntniß all-

gemeiner und nothwendiger Wahrheiten, der Vernunftwahrheiten wie der Erfahrungswahrheiten, gründet sich auf ursprüngliche oder angeborene Grundsätze (Ideen), die als solche unentwickelte oder unbewußte Vorstellungen sein müssen, weshalb die Lehre von den unbewußten Vorstellungen und dem dunklen oder unendlich kleinen Bewußtsein den wesentlichen und ausgesprochenen Charakter der leibnizischen Pneumatologie ausmacht. Ohne die kleinen Vorstellungen, diese Atome und Molecüle der geistigen Welt, giebt es keinen Mikrokosmus, kein Stufenreich der Kräfte, keine Harmonie der Dinge, kein Continuum des Seelenlebens, keine Vernunfterkenntniß, kein Vermögen zum Schönen, Wahren und Guten. Die leibnizische Pneumatologie (Psychologie) gliedert sich in die Lehre von den Geistesvermögen: die Erkenntnißlehre, Sittenlehre und Religionslehre. Die Erkenntnißlehre enthält die Keime der Schönheitslehre (Aesthetik); die Sittenlehre, da der Wille zur Hervorbringung der Schönheit angelegt und getrieben wird, enthält die Keime zur Kunstlehre. Der Geist ist als Mikrokosmus eine Welt im Kleinen, er ist als Künstler eine Gottheit im Kleinen, er ist in der Religion das Bild Gottes oder das Gottesbewußtsein, woraus die Gotteslehre hervorgeht.

4. Die leibnizische Theologie gliedert sich in die Beweise vom Dasein Gottes, in die Lehre von den göttlichen Kräften, ihrer schöpferischen Wirksamkeit und Offenbarung in einem Weltall, welches unter allen möglichen das vollkommenste und beste ist, und in die Rechtfertigung dieser optimistischen Weltanschauung durch die Theodicee.

2. Der naturalistische und idealistische Charakter.

Das durchgängige Thema der leibnizischen Philosophie ist die Versöhnung und Ausgleichung derjenigen Gegensätze, in welche die frühere zerfiel. Die Lehre von der prästabilirten Harmonie vereinigt den Begriff der naturgemäßen Entwickelung mit der göttlichen Schöpfung und erstrebt dadurch die Auflösung des Widerstreits zwischen der antiken und christlichen Philosophie. Trotz diesem Gegensatze stimmen beide, wenn wir die aristotelische Lehre mit der scholastischen vergleichen, in der Bejahung der zweckthätigen Formen in der Natur und des göttlichen Endzwecks der Welt miteinander überein. Gerade diese teleologische Betrachtung der Dinge war es, welche die neuere Philosophie in Bacon und Hobbes, in Descartes und Spinoza verwarf, und zwar hatte der letztere die Verneinung der Zwecke nicht

bloß theilweise und mit gewissen Einschränkungen, sondern so vollkommen und so wegwerfend wie möglich ausgesprochen. Nun war Leibniz seit den Anfängen seines tieferen Nachdenkens, seitdem er sich den mechanischen Principien der Neueren zugewendet hatte, darauf bedacht, das System der Endursachen und das der wirkenden Ursachen zu vereinigen: er bezweckte, um mit ihm selbst zu reden, die Rehabilitation der antiken und zugleich die Reform der neueren Philosophie. Die Versöhnung der Principien der Teleologie und der mechanischen Causalität vollzieht sich in der Idee der Weltharmonie; die Versöhnung des Naturbegriffs mit dem Schöpfungsbegriff vollzieht sich in der Idee der prästabilirten Harmonie. So ist Leibniz den Systemen der Vergangenheit gegenüber der Universalphilosoph, der sie vereinigt.

Was aber die Zukunft der Philosophie betrifft, so bildet er zwischen Spinoza und Kant die Mitte und den Uebergang. Dies gilt in der Metaphysik von dem Principe der Individualität oder vorstellenden Krafteinheit, in der Physik von dem Begriffe des dynamischen Körpers, in der Erkenntnißlehre von seiner Auffassung der angeborenen Ideen als ursprünglicher Vernunftvermögen, in der Aesthetik von dem Gefühl der Harmonie, in der Sitten- und Freiheitslehre von der inneren Prädetermination, in der Religionslehre von dem Begriffe des Vernunftglaubens. Das gesammte Universum erscheint in der leibnizischen Weltansicht als eine fortschreitende Aufklärung, als eine Stufenordnung der Wesen, worin die dunklen Naturkräfte sich allmählich zu bewußten Erkenntnißkräften aufhellen, und also zuletzt alle in der Welt thätigen Kräfte zur Lösung des Erkenntnißproblems zusammenwirken. Das innerste Thema der Welt ist nach Leibnizens Lehre, wenn es in der kürzesten Formel gesagt werden soll, der stetig fortschreitende Erkenntnißproceß. Wenn aus dieser Lehre nicht die Lösung des Erkenntnißproblems hervorgeht, so wird die nächste Epoche der Philosophie nur darin bestehen, daß dieses Problem in den Vordergrund der Philosophie rückt und von nun an deren Grundfrage ausmacht. Wir werden diese Frage zu entscheiden haben, sobald wir die Geltung des Systems beurtheilen.

Fassen wir die Grundzüge der leibnizischen Lehre zusammen, um den einmüthigen Charakter derselben durch ein Wort zu bezeichnen, das ihre Eigenart ausdrückt. Wir nennen diejenige Lehre natural-

istisch, nach welcher das Wesen oder die Natur der Dinge als gegeben betrachtet und unsere Erkenntniß derselben daraus abgeleitet wird. In diesem Sinn ist die leibnizische Philosophie naturalistisch, wie die des Descartes und des Spinoza. Wir nennen diejenige Lehre idealistisch, nach welcher die Körperwelt als eine nothwendige Erscheinung oder Vorstellung, d. h. als ein Product vorstellender Kräfte gilt. In diesem Sinn ist die leibnizische Philosophie idealistisch, wie die des Berkeley und des Kant (eine Vergleichung, welche wir nicht über den genannten Vergleichungspunkt ausdehnen). Deshalb bezeichnen wir das System unseres Philosophen als idealistischen Naturalismus und wollen mit diesem Wort, das nach der gegebenen Erklärung nicht mehr zu mißdeuten ist, seinen Charakter so getroffen haben, daß diese Lehre in der Geschichte der Philosophie einzig in ihrer Art dasteht.

3. Die Hauptmomente der Körper- und Seelenlehre.

In der leibnizischen Körperlehre nehmen drei Punkte eine besondere Wichtigkeit in Anspruch:

1. Die Erkenntniß der Erhaltung der Kraft, der Constanz der Kraftgröße und des Kräftemaßes durch das Quadrat der Geschwindigkeit. Diese Einsicht hat in der heutigen Physik, unabhängig von Leibniz, durch die mechanische Wärmelehre eine Fortbildung von epochemachender und folgenreichster Bedeutung erfahren.

2. Die auf die mikroskopische Beobachtung der vermeintlichen Samenthiere gegründete Lehre von der Ursprünglichkeit und Unvergänglichkeit der lebendigen Einzelwesen, nach welcher die Individuen und deren Organe nicht entstehen, sondern von Anbeginn in unendlicher Kleinheit im Urkeim gegeben sind und nicht erzeugt werden, sondern sich nur entwickeln, indem sie aus dem Zustande der Einschachtelung oder Involution in den der Entfaltung oder Evolution übergehen. Diese Vorstellungsart hat die biologischen Anschauungen länger als ein Jahrhundert beherrscht, bis Casp. Fr. Wolf durch seine Abhandlung über die Generation die Lehre von der Evolution widerlegte und die von der Epigenesis, d. i. von der Entstehung des Individuums und seiner Organe, begründete (1759). Nicht bloß die Wahrheiten, auch die Irrthümer, die aus berechtigten Grundsätzen hervorgehen, sind erfolgreich, da die letzteren mit den Thatsachen der Erfahrung streiten und dadurch ihre Widerlegung hervorrufen.

3. Die Lehre von den höheren Organisationen, nach welcher die lebendigen Körper, die als solche erscheinen, nicht Individuen, sondern Reiche von Individuen oder Monaden bilden, mehr oder weniger centralisirte Naturstaaten, die um so vollkommener sind, je geordneter und abgestufter ihre Centralisation. In dieser Auffassung von den höheren Organismen erscheint die Monadenlehre als ein Vorläufer der Zellenlehre, die erst achtzig Jahre nach Wolfs folgenreicher Entdeckung hervortrat.

In der leibnizischen Seelenlehre bleibt, wir wiederholen es, die tiefste und fruchtbarste Einsicht die Erleuchtung unserer dunklen Geisteszustände, der unbewußten und kleinen Vorstellungen, der Entstehung des Bewußtseins, das wie die Sonne in unserer Vorstellungswelt auf- und niedergeht.

4. Die antimonistische Grundrichtung.

Der Gegensatz zwischen Spinoza und Leibniz, vielleicht der lehrreichste und interessanteste, den die Geschichte der Philosophie bietet, ist ein Gegenstand unserer wiederholten Erörterung und Hervorhebung gewesen. Wenn wir noch einmal hier auf dieses Thema zurückkommen, so geschieht es, um die alte wiedererneute Frage zu berühren: ob Leibniz je spinozistisch gesinnt oder auch nur geneigt war?

Entweder sind die Dinge die Modi einer einzigen Substanz oder selbst Substanzen, selbständige Einzelwesen, Monaden. Entweder die Alleinheit oder die zahllose Fülle der Krafteinheiten, kurzgesagt: entweder Spinoza oder Leibniz! So lag die Frage und so hatte sie Leibniz selbst gefaßt, als er im December 1714 dem Louis Bourguet (nachmals Professor in Neufchatel) schrieb: „Ich weiß nicht, wie Sie aus meinen Principien eine Art Spinozismus folgern können. Gerade im Gegentheil: durch die Monaden wird die Lehre Spinozas vernichtet. Er würde recht haben, wenn es keine Monaden gäbe."

Seitdem Leibniz den Grundgedanken der Monadenlehre ergriffen hatte, mußte er seine Sache gegenüber der Lehre Spinozas so beurtheilen, wie er es zwei Jahre vor seinem Tode in jenem Briefe an Bourguet aussprach. Denn mit dem Grundbegriff der Monade vertrug sich weder die Lehre von der Substantialität der Körper und der Realität der Ausdehnung, noch die von der Alleinheit der Substanz und der Unselbständigkeit der einzelnen Dinge. In seinem Briefe an Jacob Thomasius vom Jahr 1669 erklärte Leibniz, daß er der

Lehre Descartes' abgeneigt sei, und die Gründe, die er angab, waren solche, aus denen er noch weniger Spinozist sein konnte. Die Ansicht, nach welcher sein Aufsatz „de vita beata" für ein Zeugniß cartesianisch-spinozistischer Denkart gegolten hat, ist durch die Nachweisung der Entstehungsart dieser Schrift längst widerlegt. In den Briefen, die er dem Herzog Johann Friedrich im Frühjahr 1671 schrieb, sind schon die Grundlinien seiner neuen Lehre deutlich erkennbar.[1] Kurz vorher hatte er durch den Philologen Graevius erfahren, daß der von der Synagoge ausgestoßene Jude Spinoza der Verfasser des theologisch-politischen Tractats sei.[2] Gleichzeitig war er selbst mit der Abfassung seiner «demonstrationes catholicae» beschäftigt, welche die Reunion der römisch-katholischen und evangelischen Kirche zum Zweck hatten. Der Gegensatz beider, wie er sich hier auf dem theologischen und kirchlichen Gebiet äußerte, kann nicht größer gedacht werden.

Je näher nun Leibniz die eigentliche Lehre Spinozas kennen lernte, wodurch ihm der metaphysische Gegensatz ihrer Principien einleuchten mußte, um so eifriger war er bestrebt, sich des feindlichen Systems zu bemächtigen, dasselbe zu durchdringen und zu widerlegen. Denn die Frage, in welcher die nächste Entscheidung der Philosophie lag, prägte sich in seinem Bewußtsein immer deutlicher aus und hieß: „entweder er oder ich".

Leibniz hatte in den Jahren 1675 und 1676 erst in Paris, dann in London mit Tschirnhausen verkehrt, der ein Freund und Kenner der Lehre Spinozas, kein Anhänger derselben war; er hatte, begierig nach Spinozas persönlicher Bekanntschaft, im November 1676 diesen im Haag öfter besucht und auch philosophische Unterredungen mit ihm gehabt[3]; er hatte zu Amsterdam in dem deutschen Arzt Georg Herman Schuller (der in den neu aufgefundenen, von van Vloten veröffentlichten Briefen Schaller heißt[4]), einen Freund und Schüler Spinozas kennen gelernt und sich mit demselben befreundet. Dieser theilte ihm drei Briefe Spinozas an Oldenburg und eigene Aufzeichnungen mit, welche die Lehre Spinozas betrafen, und wor-

[1] S. oben I. Cap. VIII.
[2] Gerhardt: Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz. Bd. I. S. 115.
[3] Vgl. dieses Werk. Bd. I. Abth. 2. (4. Aufl.) Buch II. Cap. V.
[4] Ebendaselbst. Cap. IV.

über Leibniz noch in Amsterdam Bemerkungen kritischer und widerlegender Art niederschrieb.[1]

Aus den Briefen Schullers an Leibniz erfahren wir, daß jener zu den Herausgebern der nachgelassenen Werke Spinozas gehört und ein Exemplar derselben dem Philosophen in Hannover im December 1677 gesendet hat. Diese Ausgabe enthielt auch jenen einzigen, uns bekannten Brief, welchen Leibniz über eine optische Erfindung, welche er gemacht haben wollte, im November 1671 an Spinoza gerichtet hatte. Die Veröffentlichung war ohne die Zustimmung und das Wissen Schullers geschehen, denn Leibniz hatte ausdrücklich gewünscht, daß sein Brief, obwohl er nur mit dem Optikus Spinoza, nichts mit dem Verfasser des theologisch-politischen Tractats zu thun hatte, ungedruckt bliebe. So verschrieen war Spinoza und so vorsichtig Leibniz, daß dieser sein bischen Verkehr mit jenem so geheim wie möglich halten wollte.[1]

Das Exemplar der Ethik hat Leibniz mit Randnoten versehen, er hat den ersten Theil von Anfang bis zu Ende widerlegend durchgearbeitet und zu den beiden folgenden Theilen einige kritische Bemerkungen aufgezeichnet.[2]

Wir wissen, daß schon zu Leibnizens Lebzeiten man den Spinozismus aus kabbalistischen Schriften herzuleiten bemüht war, und namentlich hat Joh. G. Wachter in seinen Abhandlungen über den Spinozismus im Judenthum (1699) und die philosophische Geheimlehre der Juden (1706) den Beweis davon liefern wollen. Diesem Fingerzeige ist Leibniz in seiner Theodicee gefolgt, wo er die Lehre Spinozas für kabbalistischen Ursprungs erklärt. Noch heute hält Foucher de Careil den Spinozismus für ein Product, welches aus der Paarung der cartesianischen und kabbalistischen Lehren entstanden sei. Nun hat Leibniz zu der Wachterschen Schrift vom Jahre 1706 Bemerkungen geschrieben, die eine Widerlegung der Lehre Spinozas enthalten auf Grund einer Kritik der Lehrsätze der Ethik aus allen ihren Theilen. Da in der Theodicee eine Stelle dieser Kritik repro-

---

[1] Gerhardt: Die philos. Schriften von G. W. Leibniz. Bd. I. S. 123—138. — [2] Ludw. Stein: 1. Leibniz, in seinem Verhältniß zu Spinoza auf Grundlage unedirten Materials entwickelungsgeschichtlich dargestellt. Sitzungsberichte der K. Pr. Akademie der Wissenschaften zu Berlin XXV. 3. Mai 1888. 2. Neue Aufschlüsse über den literarischen Nachlaß und die Herausgabe der opera posthuma Spinozas. Archiv für Gesch. d. Philos. Bd. I. Heft 4. S. 554—565.

ducirt wird, so muß die letztere, wie ihr Herausgeber richtig bemerkt, zwischen 1706 und 1710 verfaßt sein.[1]

Dieser Reihe von Zeugnissen gegenüber, welche Leibnizen als einen beständigen Gegner der Lehre Spinozas beurkunden, müssen wir zweifeln, ob es der jüngsten Gegenansicht gelingen wird, den Beweis zu liefern, daß die Jahre von 1676—1680 in dem Entwickelungsgange unseres Philosophen eine dem Spinozismus geneigte Periode gewesen sei. Wenn Theophil, der Leibnizianer, in den Nouveaux essais, gleich in dem ersten Gespräche erklärt, daß er einst in gottestrunkener Stimmung schon im Begriff gestanden habe, sich auf die Seite der Spinozisten zu neigen, als ihn Leibnizens neue Erkenntniß- und Gotteslehre ganz gewonnen und bekehrt habe, so kann ich das nicht für ein Zeugniß ansehen, welches unser Philosoph selbst von seinem eigenen Entwickelungsgange ablegt. Um so weniger, als dieser etwas leichten Annahme gewichtige Zeugnisse des Philosophen selbst im Wege stehen. Unter den frühesten und wohl auch günstigsten Eindrücken, die er von Spinoza und dessen Lehre erhalten konnte, schrieb Leibniz im Jahre 1677 an Gallois: „Ich habe Spinoza auf meiner Durchreise durch Holland gesehen und ihn oft und sehr lange gesprochen. Er hat eine sonderbare Metaphysik, voller Paradoxen. Unter anderem glaubt er, daß die Welt und Gott ein und dasselbe Wesen seien, daß Gott die Substanz aller Dinge ausmache und diese nur Modi oder Accidenzen sind. Indessen habe ich bemerkt, daß einige seiner vermeintlichen Beweise, die er mir gezeigt hat, ungenau sind". Das klingt nicht, als ob Leibniz im Jahre 1677 ein ganzer oder halber Spinozist war!

Im folgenden Jahre, nachdem er die Werke Spinozas erhalten und gelesen hat, schreibt er an Tschirnhausen: „Daß die nachgelassenen Werke Spinozas erschienen sind, werden Sie wissen. In der Ethik setzt er seine Ansicht nicht überall zur Genüge auseinander, was ich zur Genüge bemerkt habe. Bisweilen macht er Fehlschlüsse, weil er von der strengen Richtschnur der Beweisführung abweicht, was am wenigsten in der Metaphysik und Ethik geschehen sollte." Das klingt nicht, als ob Leibniz im Jahre 1678 sich mitten in seiner Spinozaperiode befunden habe.[2]

[1] Vgl. dieses Werk, Bd. I. Abth. 2. (4. Aufl.) Buch II. Cap. IX. — A. Foucher de Careil: Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz etc. (Paris 1854.) — [2] Vgl. Gerhardt: Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz. Bd. I. S. 118—119. Ludwig Stein: Leibniz in seinem Verhältniß zu Spinoza u. s. w. S. 3, S. 11—13.

Wenn es sich um das Verhältniß der beiden Philosophen und ihrer Lehrsysteme handelt, so sind drei Fragen wohl zu unterscheiden: 1. Hat Leibniz auf dem Wege zur Monadenlehre den Standpunkt Spinozas sich angeeignet und als eine Phase der eigenen Entwickelung durchlaufen? Diese Frage ist nach unserem Dafürhalten zu verneinen. 2. Hat Leibniz vom Standpunkte seiner Monadenlehre aus den Spinozismus durchdrungen, als sein Gegentheil erkannt und durch die Widerlegung desselben das eigene System zu befestigen gesucht? Diese Frage ist zu bejahen. 3. Wird die Monadenlehre durch ihre letzten Grundgedanken zu Folgerungen gedrängt, die sie wider Willen und Wissen in die Wege Spinozas und der Alleinheitslehre zurücktreiben? Diese Frage zu beantworten, müssen wir uns zu der Prüfung der Lehre selbst wenden.

II. Die Beurtheilung des Systems.

1. Der Widerstreit in der Erkenntnißlehre.

Die Erkenntniß der Dinge, welche in den klaren und deutlichen Vorstellungen des Ganzen besteht, ist nur vollkommenen Erkenntnißkräften möglich, die, so weit das natürliche Weltall reicht, nicht vorhanden sind. Es giebt nur in Gott eine das All umfassende und durchdringende Einsicht. Selbst die höchste Erkenntniß, deren überhaupt die Monaden fähig sind, ist beschränkt und darum nur zum Theil klar und deutlich, sie ist es im Menschen, als einem Mittelwesen in der Stufenordnung der Dinge, nur zum geringsten Theile. Aber wäre sie es auch zum größten und bliebe nur ein Restchen dunkel, so wäre sie dennoch im Ganzen verworren, da die deutlichste Erkenntniß bis in die kleinsten Theile dringen soll. Wenn alle Dinge Monaden, alle Monaden beschränkte Kräfte und darum verworrene Vorstellungen sind, so ist die Monadenlehre unmöglich. Keine Monade der Welt kann Monadolog sein! Ist die Monadenlehre eine undeutliche Erkenntniß vom Wesen und Zusammenhang der Dinge, so ist sie nicht, was sie sein soll und will. Ist sie klar und deutlich, so kann ihr Urheber keine Monade sein in dem Sinn, in welchem er selbst diesen Begriff nimmt. Spinoza mochte alles erklären, eines erklärte er nicht: die Möglichkeit des Spinozismus. Das Aehnliche gilt von Leibniz. Er möge alles erklären, eines erklärt er uns nicht: die Möglichkeit der Monadologie. Er ist nicht im Stande, aus den

Principien seiner Philosophie diese selbst zu rechtfertigen. Nach seiner eigenen Erklärung gründet sich die Vorstellung der Welt auch in der menschlichen Seele auf die kleinen, undeutlichen, unbewußten Perceptionen, sie besteht im dunkeln Mikrokosmus, nicht in dem vom Bewußtsein und Verstande spärlich erhellten.

Wir bemerken den Widerstreit, der hier in der Erkenntnißlehre unseres Philosophen zu Tage tritt. Er besteht zwischen der Aufgabe des Systems, welches die Erkenntniß der Dinge leisten soll, und den Principien, die nicht im Stande sind, diese Aufgabe zu lösen. Die Beschaffenheit der Monaden widerspricht der Möglichkeit einer klaren und deutlichen Erkenntniß, deren Träger sie sein sollen. Ist die leibnizische Lehre objectiv wahr, so ist sie subjectiv unmöglich. Sind die Dinge so, wie Leibniz uns lehrt, so ist die Erkenntniß der Dinge nicht zu erklären. Auf der einen Seite giebt der Philosoph sein System als die wahre, die Urgründe und die Ordnung der Welt erleuchtende Einsicht, auf der anderen muß er behaupten, daß die Vorstellung des Ganzen auch in der menschlichen Seele dunkel und unklar bleibe. Wird man innerhalb der leibnizischen Principien nicht folgern müssen, daß die wahre Erkenntniß nur dem dunklen Mikrokosmus angehören könne?

Wir haben diese Principien mit ihrer Aufgabe verglichen. Vergleichen wir sie jetzt mit ihren Folgerungen.

2. Der Widerstreit im Begriffe Gottes.

Die menschliche Verstandeserkenntniß befindet sich in der leibnizischen Philosophie auf einer mittleren Höhe, die einen beschränkten Gesichtskreis beherrscht. Unter sich erblickt sie die dunkle Tiefe der menschlichen Seele, über sich die unbegreiflichen Mysterien des göttlichen Geistes: diesseits die unbewußte, geheimnißvolle Individualität, jenseits die übervernünftige, geheimnißvolle Gottheit. Beide sind für die klare Verstandeseinsicht irrational. So vermischt mit dem Irrationalen, muß das System in Widersprüche gerathen, die seine Grundlagen erschüttern. Wir werden diese Widersprüche in seinen Hauptbegriffen darthun: in dem Begriffe Gottes, der Welt, der Monade. Gott war die höchste Monade und mußte als solche ohne alle Schranke und Materie gedacht werden. Schlechthin immateriell, wie er ist, findet sich Gott außer dem natürlichen Zusammenhange mit der Welt, also im absoluten Unterschiede von allen übrigen Wesen.

Jener Gegensatz des Materiellen und Immateriellen, welchen Leibniz in dem Verhältniß zwischen Seele und Körper gelöst haben wollte, drängt sich jetzt zwischen Gott und Welt. Nun aber ist die Schranke und Materie eine nothwendige Bedingung jeder Individualität, und diese ist das Wesen jeder Monade. Eine schrankenlose Monade ist darum eine Monade, welche eigentlich keine ist. In diesem augenscheinlichen Widerspruche befindet sich der leibnizische Gottesbegriff. Beides gilt: der Satz „Gott ist Monade", und das contradictorische Gegentheil: „Gott ist keine Monade". In dieser Antinomie schwankt die leibnizische Gotteslehre auch in ihren Ausdrücken. Nach der Richtschnur der Monadenlehre muß sich Gott zu den anderen Wesen verhalten, wie die herrschende Monade zu den untergeordneten, wie die höchste zu den niederen, wie die Seele zu ihrem Körper. In dieser Rücksicht heißt Gott: „monas monadum", er ist die vollkommenste Seele in dem vollkommensten Körper, die Weltseele in dem Weltkörper. In den anderen Seelen und Monaden wird nur ein Theil der Welt deutlich vorgestellt, dagegen in Gott, als der Weltseele, spiegelt sich das gesammte Universum auf das klarste und deutlichste: er ist die Welt-Centralmonade, der allgegenwärtige Mittelpunkt, wie sich Leibniz ausdrückt: „centre par-tout". So wenig irgend eine Monade ihren Körper wählt und schafft, sondern sich demselben eingeboren findet, so wenig kann die Weltseele den Körper wählen und schaffen. Die Weltseele ist nicht Weltschöpfer. Wie jede andere Seele ist sie eingeschränkt auf einen bestimmten Körper, der ihrige ist das Weltall selbst; darum ist die Weltseele nicht schrankenlos, also nicht die höchste Monade in dem strengen Sinn, daß eine höhere unmöglich gedacht werden kann. Aber auf den Begriff einer solchen absolut höchsten Monade zielt die Richtung der leibnizischen Philosophie, sie will in Gott nicht bloß die allumfassende, sondern die schaffende Monade, die absolute Persönlichkeit erfassen und nimmt daher den Begriff der Weltseele wieder zurück, den sie mit dem „centre par-tout" ausgesprochen hatte. „Man hat sich treffend ausgedrückt", sagt Leibniz, „daß Gott gleichsam das allgegenwärtige Centrum sei, aber seine Peripherie ist kein Theil, denn ihm ist alles unmittelbar gegenwärtig, ohne irgend eine Entfernung von jenem Centrum."[1] Das heißt mit anderen Worten: zwischen Gott und den Monaden findet kein natür-

[1] Principes de la nature et de la grâce. Nr. 13. p. 717.

licher Zusammenhang statt. Gott ist schlechthin immateriell, die Dinge sind in seinem Verstande unmittelbar gegenwärtig, sie bilden die idealen Möglichkeiten, aus denen Gott diejenigen wählt, welche in Existenz treten sollen.

Ist aber Gott die schrankenlose Substanz im strengen Sinne des Worts, so kann füglich nicht mehr von seiner Selbstunterscheidung und Persönlichkeit, von seiner moralischen Selbstbestimmung und Nothwendigkeit, von der Wahl der besten Welt und ihrer Schöpfung die Rede sein: die Welt, welche aus einem schrankenlosen Wesen hervorgeht, ist nicht dessen Schöpfung, sondern dessen willenlose Emanation; die Dinge, die auf diesem Wege entstehen, sind nicht die Creaturen, sondern, wie sich Leibniz selbst ausgedrückt hat, gleichsam Ausstrahlungen oder Fulgurationen der Gottheit; sie sind nicht mehr Monaden, sondern Accidenzen, wie die Modi in der Lehre Spinozas.[1] Ja Leibniz bezeichnet einmal die göttliche Macht geradezu als das Princip, von dem alles Wirkliche emanire. Unwillkürlich verwandelt sich der Begriff der Schöpfung in den der Emanation.[2]

So geräth die leibnizische Gotteslehre in einen Widerstreit, worin sie weder der Thesis noch der Antithesis folgen kann. Die Thesis erklärt: „Gott ist Monade“. Dieser Begriff, ausgedacht, führt zu einer Theorie der Weltseele, welche dem Geiste der Monadologie entschieden zuwiderläuft. Die Antithesis erklärt: „Gott ist keine Monade, sondern schrankenlose Substanz“. Dieser Begriff, ausgedacht, führt zu einem Pantheismus anderer Art, zu einer Emanationstheorie, welche in Gott die moralische Selbstbestimmung, in den Dingen die natürliche Selbstständigkeit aufhebt, dem Spinozismus ähnlich sieht und dem Geiste der Monadologie ebenfalls widerstreitet. Was bleibt also übrig? Daß Leibniz, so nahe er jetzt dem einen, jetzt dem anderen Extreme kommt, die Gefahr beider vermeidet, den Widerspruch selbst bestehen läßt und Gott zur schöpferischen Monade macht, d. h. zu *einer Monade, die so handelt, als ob sie keine wäre*.

Man wende uns nicht ein, daß wir jetzt selbst zwischen Theologie und Monadologie den Widerspruch aufweisen, welchen wir früher in Abrede gestellt haben. Dort sprach die Darstellung, hier die Beurtheilung. Außerdem ist der nachgewiesene Widerspruch keineswegs der, welchen man Leibniz gewöhnlich Schuld giebt. Als ob er seine Theo-

[1] Monadologie. Nr. 47. p. 708. — [2] Lettre à Mr. Bayle. p. 191.

logie hätte vermeiden können! Als ob er sie folgerichtigerweise im Sinne der Monadenlehre hätte vermeiden müssen! Wenn wir gezeigt haben, daß der Gottesbegriff und der Monadenbegriff nicht übereinstimmen, so heißt das: der Begriff einer höchsten Monade stimmt mit sich selbst nicht überein. Er enthält eine Antinomie, denn es läßt sich eben so gut beweisen, daß Gott Monade ist, als daß er keine ist; er geräth in ein Dilemma, denn es läßt sich aus leibnizischen Gründen darthun, daß Gott weder Monade noch das Gegentheil sein kann. Aber die Monadenlehre mußte, wie wir gezeigt haben, den Begriff einer höchsten Monade fordern und ausbilden. Der Widerspruch, welcher diesen Begriff trifft, ist mit dem Begriff der Monade selbst gegeben, weshalb er nicht in der Darstellung des Systems, sondern erst in der Beurtheilung desselben hervortritt.

3. Der Widerstreit im Begriffe der Welt.

Aus den zahllosen möglichen Welten wählt Gott die beste. Die Wurzel der wirklichen Welt ist die moralische Nothwendigkeit in Gott. Was aber gelten jene zahllosen Welten, die im göttlichen Verstande möglich sind? Eines läßt sich nach den Grundsätzen der leibnizischen Lehre mit völliger Sicherheit behaupten, daß sie alle aus Monaden bestehen müssen, denn auch der göttliche Verstand kann das Wesen der Dinge nicht anders vorstellen, als dasselbe gedacht werden muß. Nun sind alle Monaden beseelte Körper, vorstellende Kräfte, gleichartige Wesen, die vermöge ihrer graduellen Verschiedenheit ein vollkommenes Stufenreich bilden, worin auch nicht die kleinste Lücke sein darf. Jede denkbare Monade ist eine denkbare Differenz, und diese muß nach dem Gesetze der Continuität eine wirkliche sein.

Wenn die möglichen Welten nicht aus Monaden bestehen, so sind sie undenkbar, also im logischen Verstande, auch im göttlichen, unmöglich. Wenn sie Monaden sind, die nur im Verstande, aber nicht in der Natur existiren, so fehlen sie offenbar in der letzteren, so ist hier ein „défaut d'ordre", so ist das wirkliche Weltall kein wirkliches All, kein vollkommenes Stufenreich, also nicht die vollkommenste oder beste Welt. Daher lautet unsere Folgerung: entweder sind jene zahllosen Welten unmöglich, oder, wenn sie möglich sind, müssen sie auch wirklich sein. Außer der wirklichen Welt ist eine andere nicht möglich.

Jede Monade muß kraft ihres Wesens alle anderen, so viele ihrer sind, alle Welten, so viele ihrer sind, vorstellen. Darum müssen

in der wirklichen Welt auch jene möglichen mitvorgestellt werden und eben deshalb nicht bloß möglich sein, sondern in Wirklichkeit existiren. Wenn alle Monaden vermöge ihres Wesens nothwendig mit einander verknüpft sind, so kann diesen Zusammenhang auch der Schöpfungsact nicht zerreißen, ohne das Wesen der Monade selbst zu zerstören, sonst wäre die Schöpfung nicht die Verwirklichung, sondern die Vernichtung der Monaden.

Sind aber außer der wirklichen Welt andere nicht möglich, so ist die wirkliche nicht zufällig, sondern nothwendig in jedem Sinn. Weil jedes einzelne Ding zufällig ist, darum soll nach Leibniz auch die Welt als der Inbegriff aller einzelnen Welten zufällig sein. Das ist ein Schluß, der sich auf einen bedenklichen Obersatz gründet. Was von den Theilen gilt, soll auch vom Ganzen gelten? Gerade das Gegentheil dieses Satzes lehrte unser Philosoph, als er nachweisen wollte, daß die Unvollkommenheit in den Theilen die Vollkommenheit des Ganzen nicht bloß zulasse, sondern bewirke.[1] Ist das Ganze deshalb zufällig, weil es die Theile sind, so ist es auch deshalb unvollkommen und mangelhaft, weil es die Theile sind. Wenn Leibnizens kosmologischer Beweis richtig ist, so ist seine Theodicee hinfällig.

Sobald nach der folgerichtigen Anwendung der leibnizischen Grundsätze der Unterschied zwischen den zahllosen möglichen und der wirklichen Welt sich aufhebt, so kann diese nicht und nie anders sein, als sie ist, sondern muß, wie sie ist, aus Gott hervorgegangen sein, so daß in ihrem Urgrunde der Wille Gottes mit seinem Wesen und die moralische Nothwendigkeit mit der metaphysischen zusammenfällt. Dies aber war die Lehre Spinozas, zu welcher uns hier die Monadenlehre kraft der Folgerungen, die sich aus ihrer Prüfung ergeben hat, zurücktreibt. Nolentem trahunt!

Nicht auf dem Wege, der Leibnizen zur Monadenlehre geführt hat, sondern auf dem Wege, der von ihr herkommt, begegnen wir dem Spinozismus. Wir müssen aus Gründen, zu denen uns die Monadenlehre zwingt, die Nothwendigkeit der Welt in derselben Form bejahen, in welcher Spinoza dieselbe gelehrt und Leibniz gegen Spinoza sie verneint und zwar stets verneint hat. Gerade dieser Satz war ein Hauptobject seiner Polemik. Darin stimmen die Bemerkungen, welche er im Jahr 1676 zu den Briefen Spinozas an Oldenburg in Amsterdam

[1] Théodicée. Abrégé de la controverse. I. Obj. Rép. p. 624.

niederschrieb, völlig überein mit den Bemerkungen, die er dreißig Jahre später zu der Schrift Wachters über den kabbalistischen Ursprung der Lehre Spinozas in Hannover verfaßt hat.

Spinoza schrieb an Oldenburg: „Ich unterwerfe Gott auf keine Weise dem Fatum, sondern begreife, daß alles mit unvermeidlicher Nothwendigkeit aus der Natur Gottes folgt". Dazu bemerkt Leibniz: „Es ist völlig zu verwerfen, daß alles aus der Natur Gottes folgen soll ohne jede Dazwischenkunft des Willens". „Wenn alles nothwendigerweise aus dem göttlichen Wesen hervorgeht, und alles Mögliche auch wirklich ist, so giebt es keinen Unterschied zwischen Guten und Bösen, und mit der Moralphilosophie ist es am Ende." Diese Verwerfung trifft einen Hauptpunkt der spinozistischen Lehre und läßt sich nicht schärfer aussprechen: sie stammt aus dem Jahre 1676, in welchem Zeitpunkte sich Leibniz der Lehre Spinozas zugewendet haben soll. Dreißig Jahre später hat er genau ebenso geurtheilt, und nun finde man den Zeitpunkt, wo er urkundlich anders geurtheilt hat! [1]

In jenem Briefe an Oldenburg hatte Spinoza geäußert, daß er Wunder und Unwissenheit für gleichwerthig erachte, was so viel hieß als die Möglichkeit der Wunder völlig verneinen. Auch diese Ansicht bestritt Leibniz in seinen Bemerkungen. Er verwarf zwar die Eingriffe Gottes in die Weltmaschine, wollte aber gewisse Arten des Wunders zulassen, welche nicht die Natur der Dinge, sondern nur die unserer sinnlichen Wahrnehmung übersteigen. Wundererscheinungen, wie Christi Auferstehung und Himmelfahrt, rechnete er zu den übervernünftigen und thatsächlichen Wundern. [2] Was ihm widervernünftig erschien, ließ er nicht gelten. Wenn ihm solche Wunder in der Bibel begegneten, billigte er die rationalistische Erklärungsart, welche die erzählten Thatsachen bestehen, aber das Wunder daraus verschwinden läßt. Er brauchte diese Erklärungsart gelegentlich selbst. So hat er die Geschichte des Propheten Bileam und seiner redenden Eselin als eine allegorische Vision in einer kleinen Schrift zu deuten gesucht, welche sein gelehrter Freund Hardt in Helmstedt ohne sein Wissen herausgab (1706). [3]

[1] Vgl. Gerhardt: Die philosophischen Schriften u. s. f. Bd. I. S. 123—24. Foucher de Careil: Réfutation de Leibniz etc. (Leibnitii animadversiones, p. 24—26, 36, 48.) — [2] Gerhardt: Die philosophischen Schriften u. s. f. I. S. 124. — [3] Wilhelm Brambach: Gottfried Wilhelm Leibniz, Verf. der histoire de Biliam. (Leipzig, Barth 1887.)

4. Der Widerstreit im Begriff der Monade.

Die leibnizische Theologie und Kosmologie widerstreiten dem Begriff der Monade, nach welchem Gott nicht schrankenlos und die Welt nicht zufällig sein kann, d. h. eine solche, außer welcher noch zahllose andere möglich sind. Hier zeigt sich der Widerspruch in dem Begriff der Monade selbst: sie darf nicht schrankenlos sein, denn sie ist ihrem Wesen nach Individualität, und nicht zufällig, denn sie ist ihrem Wesen nach Substanz. Aber, weil ihr Wesen auf eine Steigerung der Kraft, auf eine Stufenordnung der Dinge angelegt ist, muß sie die Befreiung von der Schranke suchen und eine höchste, schrankenlose Substanz als letztes Ziel fordern. Doch ist jede Monade nothwendig beschränkt, sie hat von Natur einen gewissen Spielraum der Kraft, innerhalb dessen sie sich bewegt, eine bestimmte Anlage, die sie entwickelt. Nicht sie selbst macht ihre Schranke, sondern jede Monade findet sich ursprünglich beschränkt: darum liegt der Grund ihres beschränkten Daseins, die Wurzel ihrer Individualität nicht in, sondern außer ihr, sie ist das Geschöpf eines anderen Wesens und deshalb, was ihr Dasein betrifft, abhängig und zufällig. Als ursprüngliche, selbstthätige Kraft ist die Monade Substanz; als beschränkte, von außen begründete Kraft ist sie Creatur. Diese beiden entgegengesetzten Bestimmungen der Substantialität und Creatürlichkeit sind in dem leibnizischen Begriffe der Monade unmittelbar verknüpft und im Widerstreit. Hier ist der in der Grundlage der ganzen Lehre enthaltene Widerspruch, welcher in den Spitzen des Systems, in den Begriffen von Gott und Welt, offen hervortritt. Wenn Leibniz die so oft wiederholte Erklärung giebt, daß die Monaden unabhängige Wesen seien, die nur von Gott abhängig sind, so spricht er selbst die Antinomie aus, von der wir reden. Es läßt die Selbständigkeit der Monaden unter einer Beschränkung gelten, wodurch sie verneint wird; der Begriff der Monade wird von ihm zugleich gesetzt und aufgehoben, er geräth mit dem Begriffe der Substanz in denselben Widerspruch, den wir schon bei Descartes nachgewiesen haben.

Was in dem Wesen der Monade die Substanz ausmacht, hieß thätige Kraft oder Seele; was die Substanz einschränkt und abhängig macht, hieß leidende Kraft oder Körper. Die Seele macht in den Monaden das Princip der Einheit, der Körper das der Vielheit; in jener besteht die zweckthätige, in diesem die mechanische Natur. Seele und Körper sind nach Leibniz unmittelbar ein Wesen, die

Elemente der Dinge oder die Monaden sind beseelte Körper, lebendige Maschinen, vollständige Individuen, deren ganze Wirksamkeit in der Entwickelung dessen besteht, was als ursprüngliche Bestimmung in ihnen angelegt ist. Auf diesen Begriff der Individualität gründet sich Leibnizens fruchtbare und reiche Weltanschauung. Unter diesem Princip erscheint die Welt als ein lebendiges und continuirliches Stufenreich, das im Ursprung der Dinge von Anbeginn besteht und sich in deren Thätigkeit entfaltet. Die Weltharmonie ist in der Natur angelegt, in Gott vorherbestimmt. So werden die Urgründe der Welt erst in das Innerste der Natur, dann in das Innerste des göttlichen Willens verlegt, d. h. in Gebiete, wohin die Tragweite der monadischen, also auch der menschlichen Vorstellungs- und Erkenntnißkräfte nicht zu reichen vermag.

III. Die Fortbildung der leibnizischen Lehre.

1. Das eklektische System. Christian Wolff.

Das System der Monadenlehre enthält eine Reihe von Aufgaben in sich, welche die nächsten Themata der Fortbildung ausmachen.

Jedes der drei großen metaphysischen Systeme der neuen Zeit ist von einer Grundwahrheit erfüllt, die auch dem natürlichen Bewußtsein als solche einleuchtet. Der Gegensatz zwischen Geist und Körper bildet den Grundgedanken der Lehre Descartes', der einheitliche Zusammenhang aller Dinge den der Lehre Spinozas, der fortschreitende Stufengang der Wesen den unseres Leibniz. Jede dieser drei Wahrheiten ist dem natürlichen Bewußtsein so einleuchtend, daß jeder dieser drei Philosophen bloß „das natürliche Licht der Vernunft" zur Begründung seiner Lehre in Anwendung gebracht hat.

Jetzt liegt nichts näher als die Forderung, diese drei Wahrheiten in einem System zu vereinigen, und zwar so, daß keine derselben mit den Thatsachen der natürlichen Erfahrung streite oder zu streiten scheine. Die Wesensverschiedenheit von Körper und Geist soll gelten, ohne daß wir mit Descartes die Körper für kraftlos und die Thiere für empfindungslos halten; der durchgängige Causalzusammenhang aller Dinge soll gelten, ohne daß wir mit Spinoza die Zwecke und zweckthätigen Kräfte in der Welt verneinen; das Stufenreich der Wesen soll gelten, ohne daß alle Dinge, wie Leibniz lehrt, als vorstellende und von einander unabhängige Krafteinheiten (Monaden) angesehen werden. Auf diese Art sollen nicht bloß die drei Grund-

wahrheiten mit einander, sondern auch die Metaphysik mit der Erfahrung, der Rationalismus mit dem Empirismus vereinigt und ausgeglichen werden. Diese eklektische Aufgabe systematisch zu lösen, war ein Werk, welches der Schule Leibnizens und den Forderungen der Aufklärung völlig entsprach. Die Ausführung desselben geschah durch Christian Wolff (1679—1754), der Leibnizens Schüler, kein genialer Denker, aber in seiner Art auch ein Meister war.

Leibniz hatte seine Lehre zwar systematisch angelegt und durchdacht, aber nicht in der Form eines Lehrgebäudes ausgeführt, noch weniger in ihren Theilen gleichmäßig ausgestaltet. Diese systematische Ausbildung war die zweite Aufgabe, welche Wolff zu lösen hatte. Leibniz hatte die deutsche Sprache zu schätzen, auch ihre Fähigkeit zum philosophischen Gebrauch trefflich zu würdigen gewußt, aber seine eigenen philosophischen Werke so gut wie sämmtlich theils lateinisch, größtentheils französisch geschrieben. Seine deutschen Schriften zeigten, daß er die Kraft und die Tugenden seiner Muttersprache besaß, aber sie waren noch mit den Verunstaltungen, welche der Mischmasch des französirenden Zeitalters mit sich führte, behaftet. Die Verdeutschung der Philosophie war die dritte Aufgabe, welche Wolff zu lösen verstanden hat.

Er gab das System, welches die leibniz-wolfische Philosophie genannt wurde, in einer Reihe wohlgeordneter, in einem correcten und sauberen Deutsch verfaßter Lehrbücher (1712—1726), dann schrieb er die Reihe der lateinischen (1728—1753), um der philosophische Lehrer der Menschheit zu werden. Er wurde der philosophische Meister der deutschen Verstandesaufklärung. Er hat die Wege, welche Leibniz und Christian Thomasius gebahnt hatten, verfolgt und die erste, auch in der Geschichte unserer Nationalliteratur denkwürdige Schule der deutschen Philosophie gestiftet, aus welcher Gottsched und unsere Schulphilosophen des achtzehnten Jahrhunderts hervorgingen. Die erste That Friedrichs des Großen war die Zurückberufung Wolffs nach Halle, den sein Vater von Halle vertrieben hatte (1723). Voltaire schrieb unter ein Gedenkblatt: „Wolfio docente, rege philosopho regnante".

2. Lessing und Herder.

Das Zeitalter Wolffs verging, ohne Leibnizens „Neue Versuche über den menschlichen Verstand" kennen zu lernen, sein philosophisches

Hauptwerk, welches erst elf Jahre nach dem Tode Wolffs erschien. Hier ist die Fackel angezündet, welche die dunkle Tiefe der menschlichen Seele, die geheimnißvolle Werkstätte der Erkenntniß und des Charakters erleuchtet, hier werden in den kleinen und dunkeln Vorstellungen die Elementarorgane des menschlichen Mikrokosmus in ihrer Bedeutung und Tragweite dargethan und das Band entdeckt zwischen dem menschlichen Geist und dem Weltall. „Es sind die kleinen Vorstellungen, wodurch ich die Weltharmonie erkläre." Dieser Ausspruch enthüllt den Kern der leibnizischen Lehre. Wer jenen nicht versteht, weiß nicht, was diese bedeutet.

Lessing, der den „esoterischen" Charakter der leibnizischen Philosophie, wie kein anderer, zu durchdringen und von dem „exoterischen" wohl zu unterscheiden verstand, wollte die neuen Versuche übersetzen, nicht, wie sein Bruder und sein Herausgeber gemeint haben, unter diesem Titel ein eigenes Werk gegen Locke schreiben.[1] Herder, der von dem echten Geiste der leibnizischen Lehre erfüllt war, schätzte die neuen Versuche höher als selbst die Theodicee.[2] Leibniz hat sein Werk vor der Welt geheim gehalten, obwohl es ein Jahrzehnt vor seinem Tode zum Drucke bereit lag. Er ließ dasselbe unveröffentlicht, weil Locke, den er bekämpft hatte, nicht mehr lebte. Doch hat er einige Jahre später seine Theodicee herausgegeben, obwohl Bayle, den er bekämpft hatte, auch nicht mehr lebte. Der Grund, warum er der Welt sein Hauptwerk vorenthielt, ist wohl tiefer zu suchen. In den neuen Versuchen wurde die Weltharmonie aus der Natur, den Gradunterschieden der Monaden, den kleinen Vorstellungen, d. h. aus dem natürlichen Stufengange der Dinge erklärt, während die Theodicee die Weltharmonie in ihrer theologischen Fassung und Begründung populärer, erbaulicher und den religiösen Vorstellungen angepaßter vortrug. Will man nach Lessings Vorgang in Leibnizens Lehre den exoterischen und esoterischen Charakter unterscheiden, so wird man jenem die Theodicee, diesem die neuen Versuche zuweisen müssen, welche letztere ein halbes Jahrhundert nach dem Tode des Philosophen erschienen und in der Entwickelungsgeschichte seiner Lehre einen bedeutsamen Wendepunkt bezeichnen. Der exoterische Geist herrscht in der Lehre Wolffs und

[1] Lessings sämmtl. Schriften. Bd. XI. S. 51. Vgl. Guhrauer: Lessings Erziehung des Menschengeschlechts u. s. f. S. 59 flgd. — [2] Herder, Briefe zur Beförderung der Humanität. Sämmtl. Werke zur Philosophie und Geschichte. Bd. X. S. 273.

seiner Schule, die in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts auf ihrer Höhe standen; der esoterische wurde durch Lessing und Herder in die deutsche Bildung und Aufklärung eingeführt. Wir haben schon früher darauf hingewiesen, daß die erste Sammlung philosophischer Schriften unseres Leibniz, wie die erste Gesammtausgabe seiner Werke in dem Jahrzehnt hervortreten, wo in unserer Literatur Winckelmann, Wieland, Lessing und Herder zusammenwirken, und Goethe in der Vaterstadt unseres Philosophen seine ersten Studienjahre und Dichtungen vollendet. Es ist nicht zufällig, daß Leibnizens Geist in diesem Zuge der Geister erscheint, die dem Anbruch einer großen Aera entgegengehen.

3. Die Gefühls- und Glaubensphilosophie.

Wenn nicht die partielle, sondern die ungetheilte und ganze Erkenntniß allein die wahre ist, so kann diese, wie aus Leibnizens Lehre und insbesondere aus den neuen Versuchen erhellt, nur durch die dunkeln Seelenkräfte in Gefühl und Glaube, nicht aber durch die spärliche Leuchte des Verstandes gewonnen werden. Die leibnizische Philosophie berechtigt zunächst beide Erkenntnißarten: die demonstrative und die instinctive, jene gehört dem Verstande, diese dem Gefühl und Glauben, die erste steht unter der Herrschaft allgemeiner Regeln, die andere unter der Macht der persönlichen Anlage und des Genies. Der Widerstreit, den wir in der Erkenntnißlehre unseres Philosophen nachgewiesen haben, nämlich die Unmöglichkeit, daß aus der Beschaffenheit der Monaden die Vorstellung der Dinge in voller Klarheit und Deutlichkeit, d. h. die wahre Erkenntniß hervorgeht, mußte den Widerstreit zwischen jenen beiden Erkenntnißarten zur Folge haben und wecken; sie spannten sich gegen einander, und es entstand zwischen der klaren und dunkeln Erkenntniß, zwischen Verstand und Gefühl oder Glaube ein Streit um die Wahrheit. Der Verstand richtet und ordnet seine Urtheile nach den Regeln der Logik, das Gefühl schöpft die seinigen aus der dunkeln Quelle der Individualität, aus den genialen und naturmächtigen Wahrheitsinstincten. Die niederen Erkenntnißkräfte, wie sie im Lehrgebäude und in der Schule heißen, empören sich gegen die höheren und erheben die Universalität und Tiefe der dunkeln Erkenntniß gegen den beschränkten und flachen Schein der klaren. In seiner Geschichte der deutschen Nationalliteratur schildert Gervinus diese Gährung: „Die dunkeln

Kräfte des Gemüthes und der Phantasie warfen sich in die Bezirke, wo der Verstand heimisch ist, sie löschten im Eifer manches Licht aus und zündeten wieder in anderen Theilen, wohin nie ein Licht gedrungen war; es regte sich der Glaube an Wunderkräfte, mit denen man die Religion zu neuer Stärke beleben, Wissenschaft und Natur aufklären wollte".[1]

Der Kampf zwischen den Verstandesphilosophen und den Geniedenkern bewegte sich innerhalb der Aufklärung, denn es handelte sich um die Wege und die wahre Richtung der letzteren. Auf der einen Seite standen als Führer die Wolffianer Reimarus, Mendelssohn und Nicolai, auf der anderen Joh. Georg Hamann, Lavater, Fr. Heinrich Jacobi und Herder. Die gemeinsame Wurzel ist Leibniz. Diese Gefühlsphilosophen und Geniedenker sind die Stürmer und Dränger in der Philosophie, wie es Goethe und Schiller in der Poesie waren. So eifrig sie der Verstandesaufklärung, Männern wie Mendelssohn und Nicolai, widerstreben, so verwandt fühlen sie sich mit Leibniz. Dies zeigt sich recht deutlich in Herder, der mit Hamann und Jacobi geistesverwandt und zugleich ein enthusiastischer Bewunderer und Nacheiferer Leibnizens war. Der echte Geist der leibnizischen Lehre, welcher die Philosophie der neuen Zeit umgestaltet hat, in der Vereinigung mit der kritischen und dichterischen Geisteskraft, die zur Reform der deutschen Literatur berufen war, offenbart sich in Lessing. In der leibnizischen Schule, das Wort in dem weiten Sinne genommen, der den Entwickelungsgang der deutschen Philosophie von Wolff bis Kant umfaßt, ist Lessing die höchste Erscheinung, der Freund Mendelssohns und Nicolais, der Herausgeber der Fragmente des Reimarus, das Vorbild Herders.

4. Die Epoche der kritischen Philosophie.

Der Empirismus, nachdem er in Bacon, Hobbes, Locke und Berkeley seine Stadien durchlaufen hatte, kam in Hume zu dem Ergebniß, daß eine wahre Erkenntniß der Dinge durch die menschliche Vernunft weder auf rationalistischem noch auf sensualistischem Wege zu erreichen sei. Die entgegengesetzte Richtung der Metaphysik, nachdem sie in Descartes, Spinoza, Leibniz und Wolff ihren Entwickelungsgang vollendet hatte, gelangte in den deutschen Glaubens- und Ge-

[1] Bd. V. S. 249 (3. Aufl.).

fühlsphilosophen zu einem ähnlichen Resultat, so weit es die Verneinung aller dogmatischen Philosophie und rationalen Erkenntniß galt. Auch waren Hamann und Jacobi in diesem Punkte sich ihres Einverständnisses mit dem schottischen Skeptiker wohl bewußt und voller Anerkennung für dessen Bedeutung.

Der Zeitpunkt zu einer neuen Umgestaltung der Philosophie ist gekommen. Sie steht vor einer Entscheidung, die eine Aenderung der Grundlagen fordert: eine Umbildung nicht bloß der Principien, sondern des Problems. Wenn die Grundfrage selbst, die Fassung und Stellung der Aufgabe geändert wird, so erlebt die Philosophie nicht bloß eine Umbildung, sondern einen Umschwung oder eine Epoche. Ihre Aufgabe bleibt die klare und deutliche Erkenntniß. Diese Aufgabe beharrt, und die Kraft des berechtigten und erfolgreichen Skepticismus vermag wohl das Problem zu berichtigen und seine Umgestaltung zu bewirken, nicht aber dasselbe zu zerstören oder aus der Welt zu schaffen. Jene wohlthätige Wirkung hat der Skepticismus ausgeübt, so oft er aus dem geschichtlichen Gange der Philosophie als ein nothwendiger und darum mächtiger Standpunkt hervorging.

Als sich gezeigt hatte, daß die Aufgabe der Philosophie durch die Principien Descartes' nicht gelöst werden konnte, mußten die letzteren geändert werden, um die klare und deutliche Erkenntniß der Dinge zu begründen. Diese theilweise Umbildung geschah durch Spinoza. Als sich gezeigt hatte, daß nach den Grundsätzen Spinozas die Möglichkeit der Erkenntniß nicht erklärt werden konnte, vielmehr zu verneinen war, mußten die Principien der cartesianisch-spinozistischen Lehre von Grund aus umgebildet und der Begriff der Substanz reformirt werden. Diese gänzliche Umbildung geschah durch Leibniz. Die Ausbildung der Principien, die auf das Wesen der Dinge gerichtet waren, hatte nach der Anlage der neueren Philosophie in ihrer rationalistischen Grundrichtung alle möglichen Standpunkte durchlaufen.

Nachdem sich nun gezeigt hat, daß auch die Monadenlehre die klare und deutliche Erkenntniß der Dinge als unmöglich erscheinen läßt, so ist der einzige Weg, den die Philosophie zu nehmen hat, die Umgestaltung des Problems und die Aenderung des Standpunkts. Jetzt darf die Möglichkeit der Erkenntniß nicht mehr auf guten Glauben vorausgesetzt und aus der Natur der Dinge und des menschlichen Geistes abgeleitet werden, sondern sie geht allen übrigen Fragen

voraus und ist als die Grundfrage zu prüfen und festzustellen. Was ist Erkenntniß und wie ist sie möglich? Oder anders ausgedrückt: worin bestehen die Erkenntnißvermögen, die erkennende Vernunft selbst und deren Organisation? Die Dinge als die Gegenstände unseres Vorstellens und Erkennens stehen unter den Bedingungen der Erkenntniß; man muß diese verstehen, um über jene zu urtheilen. Nicht aus den sichtbaren Objecten ist das Sehen zu erklären, sondern umgekehrt. Daher ordnen sich die Aufgaben so, daß zuerst nach dem Wesen der Erkenntniß, dann nach dem Wesen der Dinge gefragt wird, nicht umgekehrt: darin besteht die Umgestaltung der philosophischen Aufgabe. Die Vorstellungen der Dinge müssen sich nach der Art und Beschaffenheit der Vorstellungsvermögen, nach den Gesetzen des Vorstellens und Erkennens richten, nicht diese nach jenen. Darum muß die Philosophie den Standpunkt ihrer bisherigen Weltbetrachtung ändern und dergestalt erhöhen, daß sie die Entstehung der Sinnenwelt, die das gemeinsame Object unserer Vorstellung und Erfahrung bildet, aus dem Wesen der Vernunft und ihrer Thätigkeit zu erleuchten und zu erkennen vermag. Sie muß einen Standpunkt nehmen, der sich zur Betrachtung der gesammten Sinnenwelt ähnlich verhält, wie der Sonnenstandpunkt, welchen Kopernikus wählte, zu der Betrachtung der Planetenwelt. In dieser Umgestaltung der Aufgabe und des Standpunktes der Philosophie besteht die Epoche, welche Kant durch seine Vernunftkritik gemacht hat.

Der Gründer der kritischen Philosophie ist aus der leibniz-wolfischen Schule, wie sie Bilfinger nannte, hervorgegangen und durch Hume von der Unhaltbarkeit der dogmatischen Lehrsysteme überzeugt worden. Der Weg von Leibniz zu Kant führt durch die Standpunkte der deutschen Aufklärung, die wir als Leibnizens Schule bezeichnen in einem ebenso umfassenden und weiten Sinne, als wir den Entwickelungsgang des Empirismus die Schule Bacons, die erste Stufe des Rationalismus die Schule Descartes' genannt haben und die neueste Philosophie als die Schule Kants fassen werden. Die epochemachenden Philosophen der neueren Zeit sind Bacon, Descartes, Leibniz und Kant. Das Thema dieses dritten Buchs heißt darum: Von Leibniz zu Kant.

Zweites Capitel.

Die leibniz-wolfische Philosophie.

I. Christian Wolff.[1]

1. Lebensgeschichte.

Das Leben dieses für seine Zeit hochwichtigen Mannes, der den 24. Januar 1679 in Breslau als der Sohn eines musenfreundlichen Lohgerbers geboren wurde und am 9. April 1754 in Halle a. S. starb, erstreckt sich durch mehr als fünfundsiebenzig Jahre und theilt sich durch die Jahre 1706, 1723 und 1740 in vier Perioden, deren erste siebenundzwanzig Jahre umfaßt, die zweite (1706—1723) und die dritte (1723—1740) je siebenzehn und die letzte vierzehn (1740—1754).

Schon als Schüler des Magdalenengymnasiums seiner Vaterstadt war Wolff durch den Prediger Neumann auf die cartesianische Philosophie aufmerksam gemacht worden, er hatte dann in Jena Mathematik studirt (1699) und sich in Leipzig mit einer über die allgemeine praktische Philosophie nach mathematischer Methode verfaßten Abhandlung habilitirt: de philosophia practica universali, methodo mathematica conscripta (1703). Diese Schrift hatte Leibnizens Interesse erregt und Wolffs Annäherung herbeigeführt, der nun auf den Rath des großen Philosophen in Hannover dessen Lehre und Schriften, so weit ihm dieselben damals zugänglich waren, eifrig zu studiren begann. Seit dem Jahre 1705 ist Wolff ein entschiedener Anhänger des „Systems der prästabilirten Harmonie". Auf Leibnizens Empfehlung war er im folgenden Jahre als Professor der Mathematik an die neugegründete Universität Halle a. S. berufen worden; hier hielt er zuerst Vorlesungen über Mathematik, dann über Physik, endlich über alle Theile der Philosophie, und zwar in deutscher Sprache nach dem Vorgange des Christian Thomasius, dessen Vater Jakob Thomasius Leibnizens erster philosophischer Lehrer gewesen war. Christian Thomasius war der erste Professor, der gewagt hatte, in Leipzig eine akademische Vorlesung in deutscher Sprache anzukündigen und zu halten (1687).

[1] Da die Schreibart schwankt, so werde ich den persönlichen Eigennamen mit doppeltem Endconsonanten, wie der Philosoph selbst, schreiben, den abjectivischen dagegen mit einfachem f.

Außer den Werken des Descartes und Leibniz hatte Wolff die naturrechtlichen Schriften des Hugo Grotius wie des Samuel Pufendorf gelesen und ganz besonders das Werk eines Mannes studirt, der uns aus der Lebensgeschichte sowohl Spinozas als Leibnizens wohl bekannt ist, nämlich Tschirnhausens „Medicina mentis“, die in demselben Jahre erschienen war, als Thomasius in Deutschland die erste akademische Vorlesung in deutscher Sprache hielt. Bekanntlicherweise war Tschirnhausen auch von Descartes ausgegangen, er war in den Niederlanden durch die Schule Spinozas hindurchgegangen und hatte in seinem Werk als die Arznei und Arzneikunst des Verstandes eine Logik erfinderischer und entdeckender Art gelehrt, welche nach mathematischer Richtschnur dergestalt fortschreiten sollte, daß jedes folgende Glied durch alle vorhergehenden bedingt sein, diese aber in wohlgeordneter Reihenfolge aus den allergewissesten Wahrheiten hervorgehen sollten: Wahrheiten, so gewiß, wie das cartesianische cogito ergo sum. Eine solche methodische Ausübung des Denkens hatte Spinoza die „emendatio intellectus“ genannt, und dessen herrlicher Tractat „De intellectus emendatione“ war unserem Tschirnhausen stets gegenwärtig, als er seine „Medicina mentis“ schrieb.

Dieses sind die geistigen Hauptmomente, welche Wolffs erste Periode kennzeichnen. Wir sehen, wie er in ihrem wesentlichen Umfange die Aufgabe erlebt, welche die Geschichte der Philosophie ihm zugetheilt hatte: die Verdeutschung und Systematisirung der leibnizischen Philosophie, eine solche Systematisirung, welche die dualistische Lehre Descartes' und die Demonstrationsweise Spinozas in sich aufnehmen sollte und deshalb den Charakter eines Universalsystems in Anspruch nahm, welches an Originalität und umfassender Weite noch Leibniz übertreffen wollte. Daher war Wolff unzufrieden, als einer seiner vorzüglichsten Schüler, G. B. Bilfinger aus Cannstatt in Württemberg (1693—1750), seine Philosophie als leibniz-wolfische (leibnitio-wolfiana) bezeichnete.

Der Schauplatz, wo Wolff seine Philosophie gelehrt und ausgebildet hat, war die Universität Halle a. S. Hier wirkte durch seine naturrechtlichen Vorlesungen Christian Thomasius schon seit 1690, damals in voller Manneskraft. Er hatte zu den Gründern der Universität gehört.

Der außerordentliche Zulauf und Beifall der Studirenden, welche Wolffs philosophische Lehrthätigkeit in deutscher Sprache, namentlich seine

Vorlesungen über die natürliche oder rationale Theologie schnell gewannen, hatten ebenso bald den Eifer der hallischen Theologen wider sich aufgebracht. Die pietistische Gesinnung, welche im Bunde mit Thomasius die Gründung der Universität herbeigeführt hatte, war durch den ehrwürdigen, aus Leipzig und Erfurt wegen seiner Wirksamkeit vertriebenen, durch seine hallischen Stiftungen hochverdienten August Hermann Francke, dem an der biblischen Erbaulichkeit der theologischen Vorlesungen alles gelegen, dagegen die wolfischen Vernunftwahrheiten der Religion im höchsten Grade zuwider waren, vertreten. Den Standpunkt der starren lutherischen Orthodoxie, welche alle Geltung und Berechtigung der menschlichen Vernunft in Glaubenssachen völlig verwarf, vertrat Joachim Lange, der Vater jenes Samuel Gotthold, dessen schlechte Horazübersetzung Lessing für alle Zeiten dem Gelächter der Welt preisgegeben hat. Es geschah im Todesjahre Wolffs (1754). Da der Uebersetzer einen Commentator des Horaz für einen Scholiasten gehalten hatte, so sagte Lessing: „es ist ebenso abgeschmackt, als wenn ich den Joachim Lange zu einem Kirchenvater machen wollte".[1]

Natürlich waren es nicht bloß die Standpunkte der Orthodoxie und des Pietismus, die mit ihren Hörnern gegen Wolff anliefen, sondern auch das den akademischen Körperschaften eingeborene Laster des Neides. Der akademische Neid- und Klatschteufel hatte sein Gift dazu gethan. Man wollte gegen Wolff ein Verbot seiner philosophischen Vorlesungen bewirken. Umsonst hatte man gehofft, durch königliche Commissionen, welche zur Prüfung der Lehre Wolffs berufen wurden, jenes Ziel zu erreichen; die Commissionen hatten zu wiederholten malen für Wolff entschieden. Nun kamen die dunklen Schleichwege, auf denen man weit mehr erreichte, als man gewünscht hatte. Seit 1705 war in Berlin J. Paul Gundling aus dem Nürnbergischen (1673—1731) als Abelshofmeister angestellt, ein trunk- und zanksüchtiger Mensch, der unter Friedrich Wilhelm I. die Rolle eines gelehrten Hofnarren spielte, Mitglied des Tabakscollegiums war, zum Freiherrn ernannt und zuletzt in einem Weinfasse zu Bornstädt begraben wurde. Dieser hatte dem Könige weisgemacht, daß die prästabilirte Harmonie Fatalismus sei, nach welcher Lehre die großen Grenadiere zufolge des göttlichen Willens desertirten und deshalb nicht

[1] Gotth. Ephr. Lessings sämmtl. Schriften (Berlin, Voß, 1888.) Bd. III. S. 411.

bestraft werden dürften. Der König gerieth außer sich vor Zorn und befahl in der barbarischen Kabinetsordre vom 8. November 1723, welche am 13. November in Halle erschien, daß Wolff sofort seines Amtes entsetzt werden und bei Strafe des Strangs binnen 48 Stunden die königlichen Lande verlassen solle. Wolffs Lehrbücher über Metaphysik und Moral wurden verboten und die Verbreitung seiner Lehre bei Karrenstrafe (1727). Nach einigen Jahren hatten die einflußreichen Freunde der wolfischen Philosophie in Berlin, wie Manteuffel und Reinbeck, den Zorn des Königs entwaffnet und dergestalt umgestimmt, daß Wolff erst zur Rückkehr nach Halle aufgefordert, dann nach Frankfurt a. O. berufen und im Jahre 1739 durch eine Kabinetsordre den Kandidaten des Predigtamtes befohlen wurde, die Lehre Wolffs zu studiren. Indessen wagte Wolff nicht, unter Friedrich Wilhelm I. in die Lande zurückzukehren, aus denen er über Kopf und Hals sich hatte davon machen müssen. Auch wollten selbst seine Freunde in Berlin nicht dazu rathen.

Die theologischen Facultäten von Tübingen, Jena und Upsala hatten öffentlich sich mit den hallischen Theologen einverstanden gegen Wolffs Lehre erklärt. Dieser hatte noch am 13. November Halle verlassen und sich nach Cassel begeben, um einem schon erhaltenen Ruf nach Marburg, wenn es noch anging, Folge zu leisten. Nichts stand von seiten des Herrschers entgegen. Hier regierte der Landgraf Karl (1675—1730), dessen Sohn Friedrich als Gemahl der Königin Ulrike Eleonore, der Schwester Karls XII., König von Schweden wurde (1720—1751) und sein hessisches Land durch seinen Bruder Wilhelm als Statthalter regierte.

Am 31. Mai 1740 war König Friedrich II. seinem Vater gefolgt und ließ die Rückberufung des Philosophen Wolff, den er seinen großen Lehrer nannte, eine seiner ersten Regierungshandlungen sein. Nach des Königs Wunsch sollte Wolff Vicepräsident der Akademie der Wissenschaften in Berlin werden, nach seinem eigenen aber zog er dieser Stellung neben und nach Maupertius die akademische Lehrthätigkeit in Halle vor. Seine Rückkehr war ein Triumphzug ohne Gleichen in den Annalen der Geschichte der Philosophie. Inzwischen war seine Philosophie alt geworden, erlebt und ausgelebt, sie hatte die Reize verloren, welche sie in der Zeit ihrer Entstehung und Ausbildung ausgeübt hatte, es war daher kein Wunder, daß sie das Schicksal Gottscheds erlitt, ihres Schülers und Lobredners. In den Zeiten Fried-

rich Wilhelms I. war sie interessant, in dem Zeitalter Friedrichs des Großen wurde sie rückständig und langweilig, die Auditorien Wolffs wurden leer, er selbst verdrossen und mißmuthig trotz allen Ehren, womit man ihn überhäuft hatte; er hieß preußischer Geheimrath, Kanzler der Universität, Vicepräsident der petersburger Akademie und Reichsfreiherr; er hatte Rufe nach Rußland, Holland und Dänemark erhalten. Seine Persönlichkeit war für die Darstellung und Verbreitung seiner Lehre vollkommen entbehrlich geworden, denn diese existirte ganz und ohne Rest in der Menge seiner Schriften.

2. Wolffs Werke.

Die schriftstellerische Lehrthätigkeit unseres Philosophen theilt sich in zwei Perioden, deren erste (1712—1726) die Darstellung seiner Lehre in deutschen Lehrbüchern umfaßt, die zweite (1728—1753) dagegen die Darstellung desselben Inhalts in lateinischen Quartanten, 23 an der Zahl, und in der größten Breite. Seine deutschen Lehrbücher schrieb Wolff als Professor der Philosophie in Halle und Marburg, die lateinischen als „praeceptor universi generis humani".

Der Endzweck ist die Aufklärung des menschlichen Geistes, wodurch allein der Mensch zum Genuß seiner intellectuellen Thätigkeit gelangt, welche, wie schon Leibniz gelehrt hatte, das Wesen der menschlichen Glückseligkeit ausmacht. Daher nennt Wolff alle seine Lehrbücher „Vernünftige Gedanken" u. s. f., „mitgetheilt den Liebhabern der Wahrheit".

Die Logik heißt „Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkenntniß der Wahrheit (1712), die Metaphysik: „Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt" (1719), die Moral: „Vernünftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen. Zur Beförderung ihrer Glückseligkeit" (1720), die Politik: „Vernünftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen" (1721), die Physik: „Vernünftige Gedanken von den Wirkungen der Natur" (1723), die Teleologie: „Vernünftige Gedanken von den Absichten der natürlichen Dinge" (1724), die Physiologie: „Vernünftige Gedanken von den Theilen der Menschen, Thiere und Pflanzen" (1725).

In lateinischer Ausführung: „Philosophia rationalis sive Logica" (1728), „Philosophia prima sive Oetologia" (1729), „Cosmologia

generalis" (1731), Psychologia empirica (1732), Psychologia rationalis (1734), Theologia naturalis (1736—1737). 2 Vol., Philosophia practica universalis (1738—1739), Jus naturae (1740—1748). 8 Vol., Jus gentium (1749), Philosophia moralis (1756—1753). 4 Vol.

In dem Vorbericht zur dritten Auflage seiner Moral (§§ 1—12) vom 8. September 1728 hat Wolff eine Darstellung seiner hallischen Schicksale gegeben, hervorgerufen durch die grundfalschen Verdächtigungen seiner Feinde; „er habe sich nicht träumen lassen, daß der Neid einige verleiten würde, nicht allein ihre Augen zuzuschließen, sondern auch andere, die nur mit fremden Augen sehen, gewaltthätig im Dunkeln zu behalten". Etwas sei gut und löblich, nicht weil Gott es geboten, sondern weil es die Vernunft lehre; weshalb er auch mit Confucius, dem großen Sittenlehrer der Chinesen, übereinstimmen könne und niemals auf die Lehre von der vorherbestimmten Harmonie seine Moral gegründet habe.

Hierbei bemerken wir, daß Wolff die leibnizische Philosophie nicht bloß verdeutscht und systematisirt, sondern auch, was Leibniz gar nicht gethan, das Gebiet der praktischen Philosophie, nämlich das der Moral und Politik, des Natur- und Völkerrechts in ausführlichster Weise sowohl in deutschen als lateinischen Lehrschriften behandelt hat.

Der Trieb nach Universalität greift noch weiter. In seinen lateinischen Werken, die er als „praeceptor universi generis humani" verfaßt hat, sucht er den großen Gegensatz zwischen Empirismus und Rationalismus auszugleichen, wie aus seiner „Psychologia empirica" und „Psychologia rationalis" erhellt, die bestimmt sind, einander zu ergänzen. Die Psychologie, welche den Mittelpunkt der leibnizischen Philosophie ausmacht, scheidet sich bei Wolff in die empirische und die rationale: jene will die Seele erkennen, wie sie durch den Körper erscheint und wahrgenommen wird, diese dagegen so, wie sie an sich ist, um aus dem Wesen der Seele die Erscheinungen derselben zu begründen.

II. Die deutsche Schulphilosophie.

1. Der neue Dualismus.

Die Seele wird bei Wolff ein „einfaches", der Körper ein „zusammengesetztes Ding", und da aus jenem Einfachen dieses Zusam-

mengesetzte sich nicht ableiten läßt, so muß die Vereinigung von Seele und Körper lediglich durch ein göttliches Wunder als vorherbestimmte Harmonie erklärt werden. Die Auflösung jenes Grundbegriffs, wodurch Leibniz die Einheit von Seele und Körper festgestellt hatte, muß natürlich auf das System der Erkenntniß zersetzend einwirken. Die Psychologie, welche den Mittelpunkt der leibnizischen Philosophie ausmachte, scheidet sich bei Wolff in eine rationale und empirische: jene will die Seele erkennen, wie sie an sich ist; diese, wie sie durch den Körper erscheint und wahrgenommen wird. Die beiden Factoren der Wissenschaft, welche Leibniz vereinigt hatte, Erfahrung und Speculation, treten bei Wolff in gesonderte Erkenntnißweisen auseinander; und so entsteht jene Metaphysik ohne lebensvolle Anschauung, jene Empirie ohne Tiefsinn, die zusammen der Philosophie das Ansehen einer trockenen Schulweisheit geben, welche später von den Geniedenkern so tief herabgesetzt wurde. Auf diese Weise begründet Wolff die Verstandesaufklärung, indem er die Philosophie encyklopädisch abrundet, systematisch eintheilt und jeden ihrer Theile logisch disciplinirt. Diese Verstandesaufklärung ist nicht die Vollendung der leibnizischen Philosophie, sondern nur eine und zwar die erste Phase ihrer Entwicklung, der systematische Ausdruck ihres exoterischen Geistes; sie ist nicht, wie man häufig meint, der Inbegriff der deutschen Aufklärung, sondern nur ein Moment in deren Geschichte. Die formelle Bildung des Verstandes und die Ausbreitung der logischen Form über alle Theile des Wissens sind die unstreitigen, positiven Verdienste, welche Wolff um die deutsche Aufklärung hat. An das verständige Denken grenzt unmittelbar das moralische Handeln: darum sind es neben der formalen Logik die ethischen Wissenschaften, Moral, Naturrecht, Politik, welche Wolff in seiner Weise ausbildet, in schulgerechte Formen bringt und unter dem Namen der praktischen Philosophie dem System einfügt. Hierin ergänzt er die leibnizische Philosophie, wie später Alexander Baumgarten die wolfische durch die Aesthetik vervollständigt; denn bei Leibniz waren die ethischen und ästhetischen Begriffe angelegt, aber nicht in selbständigen Wissenschaften ausgeführt, und bei Wolff fehlte die Aesthetik.

Es ist nicht schwer, aus diesen Grundzügen der wolfischen Philosophie den Gesichtspunkt zu erkennen, der ihre gesammte Weltbetrachtung beherrscht und überhaupt den Charakter der deutschen Verstandesaufklärung bezeichnet. Dieser Verstand, unfähig, das leibniz-

ische Identitätsprincip zu fassen, zersetzt den Begriff der Monade, indem er Seele und Körper als verschiedene Substanzen ansieht. Wie er nun die Seele vom Körper trennt, so ist er genöthigt, die deutliche Erkenntniß von der dunkeln, die Moral von der Natur, Gott vom Universum zu trennen, und so wird hier jenes geistige Band aufgelöst, welches bei Leibniz im Begriff der Monade und der Entwicklung die Ordnung aller Wesen zusammenhielt. Ist die Seele dem Körper nicht ursprünglich immanent, sondern äußerlich mit ihm vereinigt, so giebt es auch im Körper keine selbstthätige, also auch keine zweckthätige Kraft, so giebt es überhaupt in den Dingen selbst keinen Endzweck. Nicht in, sondern außer ihnen liegt der Zweck, zu dem sie bestimmt sind; sie selbst sind nur Mittel für einen fremden Zweck, den sie nicht aus eigener Kraft erzielen, sondern der durch sie erzielt wird: sie sind, eigentlich zu reden, nicht zweckmäßig, sondern nur zweckdienlich oder nützlich.

2. Die äußere Zweckmäßigkeit.

Das wahrhaft Zweckmäßige hat seinen Zweck in sich selbst; das Nützliche dient einem fremden Zweck: jenes ist Endzweck, dieses Mittelzweck. Die innere Zweckmäßigkeit war das Princip der leibnizischen Metaphysik in ihrem eigentlichen, esoterischen Verstande; die äußere Zweckmäßigkeit oder der Nutzen wird das der wolfischen. Darin besteht, um es mit einem Worte zu sagen, die Veränderung, welche Leibniz durch Wolff erfährt: mit dem Begriff der Monade wird nothwendig auch der Begriff des Zwecks veräußert, die innere Zweckmäßigkeit in die äußere, der Endzweck in den Nützlichkeitsbegriff, das Leben in Maschine verwandelt. Unter diesem Gesichtspunkt urtheilt die Verstandesaufklärung; sie betrachtet, schätzt und erklärt die Dinge nach dem, was sie nützen. Wie Descartes und seine Schule alles in der Welt durch *Mittelursachen* erklären wollte, so will die wolfische Philosophie mit ihrer Schule alles durch *Mittelzwecke* erklären. Hatte Spinoza die Dinge nur aus sich selbst und aus dem Naturgesetz erklärt, dem sie gehorchen, ohne alle Beziehung auf den Menschen, so müssen die wolfischen Philosophen alles auf den Menschen beziehen, denn der Nutzen der Dinge kann nur nach dem menschlichen Gebrauche geschätzt werden. In dieser Rücksicht herrscht der äußerste Gegensatz zwischen der Ethik Spinozas und der Moral der deutschen Aufklärung; es ist in den Augen Spinozas das gröbste Vorurtheil, die Dinge nach Zwecken und gar nach menschlichen Zwecken

zu erklären, wogegen der Verstand der wolfischen Aufklärung es geradezu unbegreiflich findet, daß man die Dinge anders als nach Zwecken erklären oder gar die Geltung der letztern verneinen könne. Dies ist auch der Grund, warum in dem Zeitalter der deutschen Verstandesaufklärung Spinoza schlechterdings nicht verstanden werden konnte; die Aufklärer wollten gar nicht glauben, daß Spinoza das System der Endursachen im Ernste verneint und die Zweckbegriffe für leere Einbildungen gehalten habe. So sehr waren sie von der Nothwendigkeit ihres Zweckbegriffs überzeugt, daß sie das Gegentheil desselben nicht bloß für falsch, sondern für unmöglich erklärten. Mendelssohn schüttelt ungläubig den Kopf zu jener Behauptung, welche Jacobi im Briefe an Hemsterhuis dem Spinoza in den Mund legt: daß die Lehre von den Endursachen wahrer Unsinn sei. „Wenn dieses alles Ernstes gesagt sein solle, so scheint es mir die vermessenste Behauptung, die je aus eines Sterblichen Munde gekommen. So etwas sollte sich kein Erdensohn erlauben, der so wenig, als wir andern, von Ambrosia lebt, der so, wie andere Menschenkinder, hat Brot essen, schlafen und sterben müssen. Wenn der Weltweise in seiner Speculation auf so ungeheure Behauptungen stößt, so ist es, wie mich dünkt, hohe Zeit, daß er sich orientire und nach dem schlichten Menschenverstand umsehe, von dem er zu weit abgekommen ist."[1] Der gesunde Menschenverstand sagt dem brotessenden Menschen, daß er dieses Mittel braucht, um seinen Hunger zu stillen, daß zu dem Brote, welches er ißt, so viele andere Mittel nöthig sind, welche dem bedürftigen Menschen die wohlthätige Natur darbietet. Ist aber die Natur wohlthätig, so ist es der Mensch, dem die Natur ihre Wohlthaten erweist. Und die Natur könnte wohlthätig sein ohne einen gütigen und weisen Schöpfer, der sie gemacht und bei seinen Werken die Absicht gehabt hat, dem Menschen zu nützen? Darum ist „der schlichte Menschenverstand" auf das Gewisseste überzeugt, daß er die göttlichen Absichten der Schöpfung verstehe, wenn er die Dinge unter dem Gesichtspunkte des menschlichen Nutzens betrachte; daß er damit zugleich die natürliche Gottesverehrung auf dem breitesten und bequemsten Wege befördere. Dieser erbaulichen Betrachtungsweise, die sich damals die aufgeklärte nannte, konnte man gut jenes Epigramm widmen: „welche Verehrung

[1] Moses Mendelssohn an Freunde Lessings. Mendelss. sämmtl. Werke. Bd. XI. S. 63.

verdient der Weltschöpfer, der gnädig, als er den Korkbaum schuf, gleich auch den Stöpsel erfand!"

3. Gott und Welt. Kritik der Offenbarung.

Die Philosophie gilt hier nicht als die Weisheit, welche ihren Zweck in sich selbst hat, sondern als ein Mittel zur Aufklärung, die Aufklärung gilt als Mittel zur Beförderung der menschlichen Glückseligkeit, die Kunst als ein Mittel zur moralischen Bildung. So gilt die leblose Natur als das Mittel, wodurch sich die lebendige ernährt und erhält; der Körper als Mittel, wodurch sich die Seele äußert, und das Universum als Mittel, wodurch sich Gott offenbart. Die ganze Welt erscheint als ein Machwerk göttlicher Absichten: als eine Maschine, welche die göttliche Weisheit geschaffen und geordnet hat. Diese Weisheit und Ordnung besteht eben darin, daß alle Theile der Weltmaschine zweckmäßig, d. h. nach göttlichen Absichten mit einander verknüpft sind. Den Nutzen der Dinge zu begreifen, gilt daher für die höchste theoretische Weisheit; nützlich handeln oder für die besten Zwecke die besten Mittel wählen, gilt für die höchste praktische. Nach dieser Betrachtungsweise richten sich die Begriffe der natürlichen Religion und der natürlichen Theologie. Ist die Welt die Maschine Gottes, was Wolff oft und gern wiederholt, so geschieht alles in ihr nach einem ursprünglich festgestellten Zusammenhange, so verändert sich jeder Theil derselben in Uebereinstimmung mit allen übrigen, so folgt jeder Weltzustand unmittelbar aus dem nächst vorhergehenden. Es ist mithin moralisch unnöthig und darum moralisch unmöglich, daß Gott plötzlich in diese Maschine eingreift und den Gang der Dinge verändert. Dies hieße, die ganze Maschine verändern und den göttlichen Absichten selbst zuwiderhandeln; dies widerspräche offenbar der Weisheit des vollkommensten Künstlers eben so sehr, als der Natur des vollkommensten Werkes. Jeder plötzliche Eingriff Gottes in den Lauf der Natur wäre eine Correctur der Schöpfung, also ein Beweis ihrer Unvollkommenheit, welche wir auf Rechnung der göttlichen Weisheit setzen müßten. Ein solcher Eingriff würde die göttliche Macht auf Kosten der göttlichen Weisheit darthun. „Aber die Weisheit", sagt Wolff in seinen vernünftigen Gedanken von Gott, „ist eine größere Vollkommenheit, als die Macht: denn wer Macht hat, kann wohl thun, was er will; allein wer Weisheit hat, der kann alles mit gutem Grunde thun, so daß kein

Verständiger daran was auszusetzen hat. Es ist bei Gott nicht genug, daß er etwas thut, sondern ein Wesen von so vollkommenem Verstande, daß es alles einsieht, und so vollkommenem Willen, daß es nichts verlangt, als das Beste, muß auch alles so thun, daß nichts daran kann ausgesetzt werden. Wenn in einer Welt alles natürlich zugeht, so ist sie ein Werk der Weisheit Gottes. Hingegen, wenn sich Begebenheiten ereignen, die in dem Wesen und der Natur der Dinge keinen Grund haben, so geschieht es übernatürlich oder durch Wunderwerke, und also ist eine Welt, darinnen alles durch Wunderwerke geschieht, bloß ein Werk der Macht, nicht aber der Weisheit Gottes."[1] — Aus diesem Gesichtspunkte müssen die Wunder, die übernatürlichen Offenbarungen, die Inspiration, die Menschwerdung u. s. f. bezweifelt und zuletzt verneint werden. Hier beginnen jene Gegensätze, von denen wir früher geredet haben, zwischen der natürlichen Theologie und der positiven. Der Deismus, welcher sich in Leibniz mit der geoffenbarten Religion vertragen hatte, macht sich in der von Wolff begründeten Verstandesaufklärung davon unabhängig und geht folgerichtiger Weise dazu fort, mit dem positiven Glauben entschieden zu brechen. Wolff selbst, wie es scheint, zog diese Folgerung nur zur Hälfte: er wollte Wunder und Offenbarungen nicht geradezu verneinen, aber auch nicht, wie Leibniz gethan hatte, unter dem Namen des Uebervernünftigen unbesehen gelten lassen; er bedingte ihre Möglichkeit, indem er sie einschränkte, und ließ eine unmittelbare Offenbarung Gottes nur unter gewissen Kriterien zu, welche er umständlich festsetzte. Eine Offenbarung, welche diese Kriterien nicht hatte, erschien ihm falsch und unbegründet. Damit war der Anfang zu einer ernstlichen Kritik des Glaubens gemacht, die bei einer unsichern Grenzbestimmung nicht konnte stehen bleiben. Auch waren die „Kennzeichen", unter denen Wolff das Wunder und die unmittelbare Offenbarung Gottes gelten ließ, so gestellt, daß im Grunde beide nur noch dem Namen nach für möglich, dem Wesen und der Sache nach für unmöglich erklärt wurden.[2] Eine Offenbarung nämlich sollte nur dann stattfinden können, wenn etwas zu wissen dem Menschen absolut nöthig wäre, was er aus eigener Vernunft niemals zu begreifen vermöge. Aber auch in diesem Fall darf das Wunder nur dann geschehen, wenn

[1] Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen u. s. f. Von Christian Wolff. Vierte Auflage. § 1039. — [2] Ebendaselbst. § 1011—1020.

es nach Naturgesetzen unmöglich stattfinden kann. Gesetzt nun, daß diese beiden Bedingungen gegeben sind, so wird das Wunder und die Offenbarung Gottes erst dann wahr sein, wenn nichts darin geschieht, was der göttlichen Vollkommenheit und Weisheit widerspricht. Eben so wenig aber darf es der menschlichen Vernunft und den nothwendigen Wahrheiten derselben zuwiderlaufen. Und da überhaupt zwischen Wahrheiten kein Widerstreit stattfinden darf, so ist jede göttliche Offenbarung falsch, welche den Menschen zu irgend einer Handlung verpflichtet, welche mit dem Gesetz der Natur und dem Wesen der Seele streitet. Endlich, wenn alle diese natürlichen und moralischen Bedingungen erfüllt sind, so muß die göttliche Offenbarung so geschehen, daß sie keine überflüssige Kraft braucht, daß sie alles mit natürlichen Kräften verrichtet, was durch diese geleistet werden kann. Geschieht sie, wie es gewöhnlich der Fall ist, durch Worte, „so müssen nicht mehr Worte gebraucht werden, als zur Sache nothwendig sind, und die Worte selbst müssen verständlich sein; ja die ganze Einrichtung der Worte muß mit den Regeln der allgemeinen Sprachkunst, ingleichen der Redekunst, übereinkommen."

So läßt Wolff Wunder und Offenbarung zu, nachdem er beide sorgfältig genug unter eine physikalische, moralische, ökonomische und grammatische Beaufsichtigung genommen, das heißt, nachdem er ihnen Bedingungen auferlegt hat, die von den übernatürlichen Offenbarungen, welche die Religionsgeschichte erzählt, keine erfüllen konnte noch jemals erfüllt hat.

Drittes Capitel.

Der reine Deismus.

Hermann Samuel Reimarus.

I. Alleinige Geltung der Vernunftreligion.

1. Die Unmöglichkeit des Wunders.

Was Wolff vorbereitet hat, erfüllt sich in Reimarus, dem klarsten Kopfe dieser ganzen Richtung. Hier kommt das Verhältniß zwischen der natürlichen und geoffenbarten Religion zu der Entscheidung, welche im Geiste der Verstandesaufklärung angelegt ist. Hatte Wolff die übernatürliche Offenbarung für möglich erklärt unter Bedingungen,

die so gut als unmöglich waren, so erklärt sie Reimarus direct für unmöglich. Die Grundsätze, welche Wolff und Baumgarten systematisch ausgeführt hatten, nimmt dieser logische Geist, der zugleich durch seine Schreibart der beste Schriftsteller der Verstandesaufklärung ist, in ihrem umfassenden und folgerichtigen Verstande und wendet sie in diesem Umfange kritisch auf die positive Religion und näher auf die biblische an. Er verneint in seiner Schrift über „die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion", daß außer der Schöpfung der Welt noch ein anderes Wunder, eine andere Offenbarung Gottes stattfinden könne; er zeigt, daß sie aus dem Gesichtspunkte der moralischen Nothwendigkeit unmöglich, daß sie im Sinne der göttlichen Absichten und der göttlichen Vollkommenheit selbst zweckwidrig sein müsse; er verneint die übernatürliche Offenbarung auf der festen Grundlage des Deismus und der wolfischen Theologie. „Man kann die göttliche Vorsehung nicht leugnen, ohne das Dasein Gottes und seiner Vollkommenheiten nebst der Schöpfung aufzuheben. Setzte man etwas in der Welt, das der Schöpfer nicht vorhergesehen oder das er anders vermuthet hätte, so würde man zugleich seinem Verstande Schranken setzen und ihm statt der Allwissenheit und vollkommensten Weisheit Unwissenheit, Dunkelheit, Undeutlichkeit, Uebereilung, Widerspruch und Irrthum beilegen. Die göttliche Einsicht ist zugleich ein steter Bewegungsgrund für den göttlichen Willen, die Welt in ihrer ganzen Wirklichkeit und Dauer unverändert zu erhalten. Denn wenn sich Gottes Rathschluß von den wirklichen Begebenheiten und deren Mittel änderte, so müßte er auch andere Bewegungsgründe dazu haben, als er anfänglich gehabt. Folglich würde er dadurch selbst seine vorigen Einsichten und Rathschlüsse für nicht gut und weise erklären und würde also entweder zuerst oder zuletzt geirrt und übel gewählt haben, welches der unendlichen Vollkommenheit Gottes widerspricht." — „Wenn denn auch Gott alles unmittelbar und durch Wunder thäte, so würde er alles allein thun: und wozu hätte er denn eine Schöpfung endlicher Dinge vorgenommen? Wenn er das Bemühen der geschaffenen Substanzen und die Gesetze ihrer Natur alle Augenblicke hemmte: wozu hätte er sie ihnen gegeben? Je mehr er nach der Schöpfung Wunder thäte, desto mehr würde er die Natur wieder vernichten und umsonst geschaffen haben, nicht aber erhalten; und für sich würde er entweder die möglichen Naturmittel zu seinem Zwecke nicht eingesehen haben oder auch seinen Zweck oft ändern und

seinem eigenen Einfluß in der Erhaltung der Natur entgegenarbeiten."[1]

2. Die Offenbarung durch Wunder.

Ist aus diesen objectiven Gründen das Wunder überhaupt unmöglich, so muß ebenso von jeder übernatürlichen Offenbarung Gottes geurtheilt werden, als welche nur auf dem Wege des Wunders geschehen kann. Giebt es aber in Wahrheit keine unmittelbare Offenbarung von seiten Gottes, so ist von seiten des Menschen der Offenbarungsglaube nichtig, denn dieser Glaube gründet sich auf jene übernatürliche Thatsache. So ist der Gegensatz erreicht, auf den die Verstandesaufklärung gerichtet war. Wenn die Religion nicht geleugnet werden soll, so kann sie nur auf die natürliche Erkenntniß allein gegründet werden. Die natürliche Religion kann sich nicht mehr mit der geoffenbarten vertragen; sie muß gegen diese in ein entschieden negatives Verhältniß treten, weil sie das Recht der Wahrheit für sich allein in Anspruch nimmt. Die Religion neigt sich ausschließend auf die Seite der natürlichen Erkenntniß; die Wahrheit neigt sich ausschließend auf die Seite der natürlichen Religion. So wird die letztere von Reimarus dem Offenbarungsglauben entgegengesetzt, im charakteristischen Unterschiede sowohl von Leibniz als von Bayle. Darin ist Reimarus mit Leibniz einverstanden, daß Vernunft und Religion übereinstimmen oder daß es eine Vernunftreligion giebt; aber während Leibniz die Vernunftreligion mit der Offenbarung zu vereinigen sucht, stellt Reimarus beide einander so gegenüber, daß in seinen Augen der Offenbarungsglaube mit der Wahrheit zugleich jede berechtigte religiöse Geltung einbüßt. Darin stimmt er mit Bayle überein, daß Vernunft und Offenbarung einander widerstreiten; aber während der Skeptiker die Religion gegen die Vernunft *nur* auf Offenbarung gründen will, so will der Deist die Religion gegen die Offenbarung *nur* auf die Vernunft gründen. Den Widerstreit, welchen beide behaupten, lösen sie in entgegengesetzter Richtung: Bayle unterwirft ein für allemal die menschliche Vernunft der Offenbarung, Reimarus dagegen umgekehrt die Offenbarung der Vernunft; jener macht den positiven Offenbarungsglauben zum letzten Richter über die religiöse Wahrheit, dieser anerkennt keinen andern Richter über den menschlichen Glauben, als die

[1] H. S. Reimarus' Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion. Fünfte Auflage. Nr. VIII. S. 543, 53 und 54.

natürliche Vernunft. Was also das Verhältniß von Vernunft und Offenbarung betrifft, so bilden Bayle und Reimarus einen vollkommenen Gegensatz; sie sind in Ansehung des kritischen Verstandes ebenbürtige Gegner, aber es kam dem Charakter und der Haltung von Reimarus zu gut, daß ihn eine feste, sittlich-religiöse Ueberzeugung durchdrang, welche der Skeptiker in der Religion nicht haben und in der Vernunft nicht finden konnte.

II. Vernunftglaube und Bibelglaube.

1. Die Kriterien der Offenbarung.

Der reine Deismus ist in Reimarus verkörpert in allen seinen positiven und negativen Grundzügen. Dieser Standpunkt kennt keinen Charakter, der ihn mit so viel Gelehrsamkeit und Scharfsinn, mit so viel moralischem Ernst und gewissenhafter Gründlichkeit vertheidigt hat, als Reimarus in seiner „Schutzschrift oder Apologie für die vernünftigen Verehrer Gottes".[1] So sollte die merkwürdige Schrift heißen, deren Ausarbeitung Reimarus sein Leben gewidmet, und von der einige wenige Theile nach seinem Tode in den berühmten „wolfenbüttler Fragmenten" durch Lessing herausgegeben wurden.[2]

Reimarus ist sich vollkommen bewußt, daß seine Ueberzeugung der öffentlichen Religion, der gültigen Theologie und dem

[1] Vgl. Zeitschrift für die historische Theologie, von Niedner. Bd. XX. Jahrg. 1850. S. 519 flgd. Die Mittheilungen, welche die Zeitschrift aus dem Werke selbst giebt, sind Bruchstücke. Eine vollkommene Analyse und Würdigung des gesammten Werkes hat D. F. Strauß gegeben in seiner Schrift: „Hermann Samuel Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes". (Leipzig 1862.) — [2] Diesem sehr ausgedehnten Werke war ein Menschenalter hindurch sein Nachdenken und der Fleiß seiner Mußestunden gewidmet. Er war, wie es scheint, schon vor 1747 damit zu Stande gekommen, dann hat er es zu verschiedenen malen umgearbeitet, aber nur wenigen Freunden mitgetheilt und nie veröffentlicht. Lessing, welcher im letzten Lebensjahre des Verfassers nach Hamburg kam, lernte das Werk in der Familie des Reimarus kennen; er gab in den Jahren 1774—78 Bruchstücke davon heraus, als ob er sie in der Bibliothek von Wolfenbüttel aufgefunden, um das Geheimniß der Familie zu bewahren. Darüber entstand der Streit zwischen ihm und Götze. Erst 1814, als Reimarus' Sohn eine Abschrift des Werks der göttinger Bibliothek schenkte, wurde es öffentlich bekannt, daß Reimarus „der wolfenbüttler Fragmentist" war. Vgl. Strauß S. 12 flgd. Meinen Aufsatz über Strauß' Werk in den Bl. für lit. Unterh. Nr. 45. Jahrg. 1862.

auf Gewohnheit und Erziehung gegründeten Glauben der Menge entgegensteht, und diese Rücksichten haben ihn abgehalten, sein Werk zu veröffentlichen; aber es war ihm selbst ein frühzeitiges, inneres Bedürfniß, den Streit zwischen Vernunft und Offenbarung durch eine gründliche Untersuchung zu lösen. Darum machte er die Kritik der biblischen Offenbarungen zu seiner Lebensaufgabe. Wie entfernt auch vom Standpunkte dieser Kritik das heutige Zeitalter und die heutige Wissenschaft ist, so wird man doch heute wie damals urtheilen müssen, daß es diesem Manne mit der Wahrheit sittlicher Ernst war, und daß er nichts wollte, als in den höchsten Angelegenheiten des Menschen so klar wie möglich sehen. Aber er wußte wohl, daß es ihm nicht vergönnt war, diese Wahrheit öffentlich zu bekennen, daß von seiten der Gegner seinen Gründen nicht Gründe würden entgegengesetzt werden, um sie zu widerlegen, sondern nur Mittel, um sie zu unterdrücken. Der Kampf gegen die Vernunft und die vernünftigen Verehrer Gottes, so urtheilt ihr Vertheidiger, wird von seiten der Gegner nicht ehrlich geführt; die Vernunft wird auf den Kanzeln verschrieen, und die Vernunftgläubigen oder die Deisten werden durch Mittel verfolgt, welche die Religion nicht erlaubt. Wenn die Theologen die Vernunft dem Glauben blind unterwerfen oder gar als das böse Princip im Menschen darstellen, so widersprechen sie der Lehre Christi, welcher eine sittliche Religion gepredigt, der jüdischen und apostolischen Kirche, der Bibel und sich selbst. Sie widersprechen der Bibel, denn die Aussprüche, worauf sie sich berufen, werden gegen ihren wahren biblischen Sinn gedeutet; sie widersprechen sich selbst, denn sie nehmen keinen Anstand, die Lehren einer andern Kirche für vernunftwidrig zu erklären, und brauchen also die Vernunft, so sehr sie dieselbe verleugnen. „Diese Verschreiung der Vernunft bei den protestantischen Theologen", sagt Reimarus, „ist ganz derselbe hierarchische Kunstgriff, als die Priester bei den Katholiken den Laien das Lesen der Bibel verbieten, die sie für sich allein behalten und nach ihrem Gefallen deuten wollen."[1] Und ebenso widerspricht es der

[1] Zur Geschichte und Litteratur aus den Schätzen der Herzogl. Bibliothek zu Wolfenbüttel. Vierter Beitrag. Von G. E. Lessing (1777). Erstes Fragment: Von der Verschreiung der Vernunft auf den Kanzeln. Vgl. Zeitschr. für die hist. Theologie. Bd. XX. Schutzschrift. Theil I. Buch 1. Cap. 31: Man beschreibt die Vernunft selbst, in den Predigten für die Erwachsenen, als blind, verdorben und gefährlich. § 1–8. D. Fr. Strauß: Herm. Sam. Reimarus u. s. f. S. 45 flgd.

wahren Religion, daß die vernünftigen Verehrer Gottes von den Orthodoxen verfolgt werden. Denn man bekämpft sie durch Gewalt: statt sie zu belehren, werden sie ausgestoßen; statt sie zu widerlegen, werden sie gestraft. Man schändet ihren bürgerlichen Namen, wo man ihre wissenschaftlichen Ueberzeugungen hören und richten sollte. Diese Unterdrückung widerspricht der Bibel, dem Beispiele Christi und der Apostel, endlich dem bürgerlichen Rechte, welches nur willkürliche Handlungen richten will; der Glaube aber ist keine Sache freier Willkür. „Die orthodoxen Theologen", sagt Reimarus, „bringen zur Unterdrückung der vernünftigen Religion ein ganzes Heer fürchterlicher Streiter auf die Beine, und die Obrigkeit muß als Beschützerin des Glaubens die freidenkerischen Schriften in den Buchläden bei großer Strafe verbieten und durch des Scharfrichters Hand verbrennen lassen; wo nicht die entdeckten Verfasser gar von ihrem Amte gesetzt oder ins Gefängniß gebracht oder ins Elend verwiesen werden. Dann macht man sich über die gottlosen Schriften her und widerlegt sie in aller Sicherheit, nach theologischer Weise. Die Wahrheit aber muß durch Gründe ausgemacht werden: sie gesteht ihren Gegnern kein Verjährungsrecht zu. Die Sache der Theologen muß wohl schlecht stehen, da sie ihrer Gegner Schriften und Vertheidigungen mit Gewalt unterdrücken und dann das große Wort haben wollen, als hätten sie dieselben rechtschaffen widerlegt. Daß die Intoleranz und Verfolgung in der ganzen Christenheit gleichsam durch eine gemeinschaftliche Verabredung hauptsächlich wider die vernünftige Religion gerichtet ist, gereicht dem Christenthum und besonders den Protestanten zum unauslöschlichen Schandflecken. Man leidet in der ganzen Christenheit so manchen ungöttlichen Aberglauben, so manchen albernen Irrglauben und eitlen Ceremonientand, so manchen Wahn und phantastische Eingebung, ja lieber die abgesagten Feinde des christlichen Namens, als eine vernünftige Religion."[1]

Nachdem Reimarus auf diese Weise das Unrecht aufgedeckt haben will, welches dem Deismus von seiten der Rechtgläubigen, wie sie

[1] Zur Geschichte und Litteratur aus den Schätzen der Bibliothek zu Wolfenbüttel. Dritter Beitrag. Von Lessing. Braunschw. 1774. Von Duldung der Deisten, Fragment eines Ungenannten. Vgl. Zeitschr. für die hist. Theologie. Bd. XX. Schutzschrift. Th. I. Buch 1. Cap. 4: „Man erhebt den Glauben dagegen als ein verdienstlich, seligmachend Werk; so wie man Alle, die ohne Glauben sind, verdammt, hasset und verfolgt." § 5—11.

sich nennen, zugefügt wird, so untersucht er von seiner Seite das Recht, worauf sich der Offenbarungsglaube gründet. Ist es überhaupt möglich, fragt er, daß auf eine übernatürliche Offenbarung eine allgemeine Religion gegründet werden kann? Oder kann eine übernatürliche Offenbarung jemals Mittel zu einer allgemeinen Religion werden? Wenn sie es kann, so ist sie zweckmäßig, und es ist kein Grund, warum Gott dieses Mittel nicht sollte gebraucht haben. Wenn sie es nicht kann, so ist sie zweckwidrig; und es ist gewiß, daß die göttliche Weisheit niemals ein zweckwidriges Mittel anwendet. Reimarus untersucht daher mit der größten Genauigkeit die Bedingungen, unter denen eine übernatürliche Offenbarung Gottes Religion werden kann: sie kann es werden, wenn von ihrem Inhalte jedermann auf eine gewisse und wahrhaftige Art sich überzeugen läßt. Setzen wir also den Fall, welcher der biblische ist, daß Gott sich in einem Volke gewissen Personen zu gewissen Zeiten offenbart hat, daß diese Offenbarung in gewissen Urkunden feststeht, so müßte der Glaube an diese Urkunden (im Sinne sicherer und klarer Ueberzeugung) im Menschengeschlechte verbreitet werden können. Wenn es möglich ist, so sind die Kennzeichen gegeben, unter denen wir die Thatsache der Offenbarung nicht verneinen können. Damit an jene Urkunden geglaubt wird, ist zuerst nöthig, daß sie allen bekannt sind. Diesen Fall gesetzt, welcher nicht stattfindet, so müssen sie in alle menschlichen Sprachen übersetzt sein. Diesen Fall gesetzt, welcher nicht stattfindet, so muß jeder die Fähigkeit haben, verständig zu urtheilen, und wenn er sie hat, so darf ihn kein Vorurtheil und keine Gewalt von ihrer Ausführung abhalten. Aber auch diese Fähigkeit, so wenig sie allgemein existirt, reicht noch lange nicht hin zu einem sichern Glauben an die Offenbarungsurkunden. Man muß die letztern, um sie zu glauben, auch vollständig erklären können, und jeder muß es können, der daran glauben soll. Wenn er es kann, so muß er überzeugt sein, daß die Uebersetzung richtig, das Original unverfälscht, die Verfasser echt, die Erzählungen und Lehrsätze wahr, die Weissagungen und Wunder göttlichen Ursprungs sind. „Eine einzige Unwahrheit, die wider die klare Erfahrung, wider die Geschichte, wider die gesunde Vernunft, wider die unleugbaren Grundsätze, wider die Regeln guter Sitten verstößt, ist genug, um ein Buch als eine göttliche Offenbarung zu verwerfen." Da nun von den obigen Bedingungen im genauen Verstande keine stattfindet, so folgt, daß ein allgemeiner

Offenbarungsglaube eine schlechthin unmögliche Sache sei; daß mithin Gott die Offenbarung nicht zum Mittel der Religion gemacht haben könne. Der einzige Weg zur allgemeinen Religion ist keine geschriebene Urkunde, sondern „das Buch der Natur, die Geschöpfe Gottes und die Spuren der göttlichen Vollkommenheiten, welche darin als in einem Spiegel allen Menschen, so gelehrten als ungelehrten, so Barbaren als Griechen, Juden und Christen, aller Orten und zu allen Zeiten sich deutlich darstellen."[1]

2. Die biblischen Offenbarungen.

Unter diesem Gesichtspunkt verfolgt Reimarus im Einzelnen die biblischen Offenbarungen des alten und neuen Testaments, die Urkunden, worauf sich der jüdische und christliche Offenbarungsglaube gründet. Er behauptet den Standpunkt eines Lesers, der alle Bedingungen hat, sowohl den Verstand als die Bildung, um jene Urkunden zu erklären und zu beurtheilen, der also daran glauben kann und will, sobald er sich nur von ihrer Glaubwürdigkeit überzeugt. „Wohlan denn!" so schließt das erste Buch seines Werks, „ich will die Personen, Handlungen, Lehren und Schriften des alten sowohl als des neuen Testaments nach der Reihe durchgehen und anzeigen, daß und warum uns jede derselben dem Vorgeben derselben gerade zu widersprechen scheint, daß uns durch ebendieselbe eine übernatürliche, göttliche Offenbarung zur Seligkeit verliehen sei."[2]

Dem Princip, welches die Möglichkeit des Wunders und der übernatürlichen Offenbarung überhaupt verneint, folgt Reimarus in seiner Bibelkritik auf indirectem Wege. Nicht aus dem Princip, welches im Hintergrunde feststeht, sondern aus den Thatsachen der biblischen Geschichte beweist er die Nichtigkeit der biblischen Offenbarungen. Als Dogmatiker zeigt er, daß aus Gründen der göttlichen Weisheit, die nach natürlichen Zwecken handelt, es Wunder und Offenbarungen nicht geben könne. Als Kritiker sagt er: angenommen, es gäbe übernatürliche Offenbarungen Gottes, so müßten deren Träger in jeder Hinsicht mit dem göttlichen Zweck übereinstimmen, also in rein religiöser Absicht und darum vollkommen moralisch handeln.

[1] Zur Geschichte und Litteratur aus den Schätzen u. s. f. von Lessing. II. Fragment: „Unmöglichkeit einer Offenbarung, die alle Menschen auf eine gegründete Art glauben könnten". — [2] Zeitschr. für die hist. Theologie. Bd. XX. Schutzschrift. Th. I. Buch 1. Cap. 5. S. 637.

Nun läßt sich von den Trägern der biblischen Offenbarungen im Einzelnen zeigen, daß sie nicht so gehandelt haben, also waren auch ihre Offenbarungen nicht göttlichen Ursprungs.[1] So inducirt Reimarus aus der Handlungsweise der biblischen Offenbarungsträger die Nichtigkeit ihrer Offenbarungen: wobei freilich die eigene philosophische Denkweise des Kritikers den unverrückten Maßstab und Gesichtspunkt seiner Urtheile bildet.

Die Grundsätze dieser Kritik sind sehr einfach. Ihr ganzes Gebäude beruht auf folgender logischer Grundlage. Der Satz des Widerspruchs, das Axiom der Verstandeslogik, lehrt, daß etwas nicht zugleich bejaht und verneint werden könne; jede Bejahung ist zugleich die Verneinung des Gegentheils; also ist die Bejahung der wahren Religion zugleich die Verneinung der unwahren. Ist nun die wahre Religion allein die natürliche, welche nur in der Vernunft ihren Grund hat, und widerspricht derselben die geoffenbarte oder biblische, so folgt, daß diese als falsch angesehen und darum verneint werden müsse. „Nur die natürliche Religion ist wahr; nun ist die biblische Religion in Widerstreit mit der natürlichen; also ist sie falsch." So lautet der Schluß, auf den sich Reimarus gründet. Der Obersatz ist die Summe seiner philosophischen Ueberzeugung, der Untersatz ist das Ergebniß seiner Kritik.

Die Wahrheiten der natürlichen Religion sind kurz beisammen. Sie ist der auf Vernunftbeweise gegründete Glaube an Gott, als den gerechten, weisen, gütigen Schöpfer der Welt, und an die Unsterblichkeit der menschlichen Seele: der Glaube an eine weise und gesetzmäßige Weltordnung als die vollkommenste Offenbarung Gottes. Wenn also Gott eine Religion offenbaren wollte, so mußte dieselbe vermöge der göttlichen Gerechtigkeit und Güte in ihrer Tragweite auf die ganze Menschheit berechnet und für dieselbe angelegt, so mußten ihre irdischen Träger die sittenreinsten, besten, weisesten Menschen sein. Mithin ist jede einer Religion anhaftende und ihre Geltung hemmende Schranke ein Grund gegen ihre göttliche Offenbarung; und ebenso jeder Wahn und jede selbstsüchtige, irdische Ab-

---

[1] Vgl. Uebrige noch ungedruckte Werke des wolfenbüttlischen Fragmentisten. Ein Nachlaß von Lessing. Herausg. von Schmidt. 1787. Cap. I. — Zeitschr. für die hist. Theologie. Bd. XXI. Schutzschrift. Th. I. Buch 2. Cap. 1. § 1—2. S. 514, 15.

sicht in denen, welche als Träger der göttlichen Offenbarung und als Propheten gelten sollen.

Denken wir uns nun die biblischen Schriften des alten und neuen Testaments unter diese kritischen Gesichtspunkte gerückt, so ist mit der so gestellten Frage die Antwort gegeben. Kann die geoffenbarte Religion nur eine solche sein, die mit vollkommener Klarheit und innerer Uebereinstimmung das ganze menschliche Geschlecht erleuchtet, so können sechszig Schriften in verschiedenen Sprachen, die kein zusammenhängendes Ganzes bilden, die in dem Zeitraum zweier Jahrtausende allmählich entstanden und endlich in einen Kanon gesammelt worden sind, keine Offenbarung sein. Sollen die Träger der göttlichen Offenbarung sich vor allem durch ihre Sittenreinheit bewähren, so steht es schlimm um die vermeintlichen Träger der jüdischen Offenbarung: Noah, die Erzväter, Joseph, Moses, Samuel, David u. s. w., so sind sie nicht die erwählten Werkzeuge Gottes gewesen, sondern sie haben sich des Scheins, als ob sie es wären, bedient zu ihren irdischen und selbstsüchtigen Zwecken. Wenn man von einer Offenbarungsgeschichte, wie die biblische sein will, die Offenbarung abzieht: was bleibt? Eine Geschichte scheinbarer, vorgespiegelter Offenbarungen, ein menschliches Gaukelwerk der schlimmsten Art! In dieses Ergebniß mündet Reimarus' Kritik. Hier kann man aufs Beste den Proceß, welchen Reimarus der Bibel macht, in seinem ganzen Umfange übersehen und und aus der Einseitigkeit und inneren Unmöglichkeit der Sentenz die Einseitigkeit und Unvollkommenheit dieser ganzen kritischen Rechtspflege beurtheilen. Von der Geschichte der göttlichen Offenbarung bleibt als geschichtlicher Kern kurz gesagt nur menschliches Scheinwesen und Betrug übrig. Diese Lösung der Sache ist trostlos; deshalb könnte sie wahr sein; es wäre nicht der einzige, nur der schlimmste Fall, in welchem die Wahrheit trostlos ist. Aber die Lösung ist in den Hauptsachen aus inneren Gründen undenkbar. So ist es in der That vollkommen undenkbar, daß die Apostel mit hinreißender Begeisterung den Auferstandenen gepredigt und die Menschen zu ihm bekehrt haben sollten, während sie im Herzen wußten, daß sie den Leichnam heimlich beiseite gebracht. Eine solche mit Lüge und Betrug verbundene Begeisterung ist undenkbar; beides zusammen ist genau der Widerspruch, welchen Reimarus selbst für das Kriterium der Unmöglichkeit hält.

Wir lassen das biblische Problem, welches zu untersuchen und zu

lösen die Aufgabe der theologischen Wissenschaft ist. Wir haben hier nur zu bestimmen, auf welchem Punkte die Verstandesaufklärung in Reimarus steht. Die Frage der Religion hat sich in den Vordergrund gedrängt. In ihr liegt der Schwerpunkt der Aufklärungsprobleme. Die geschichtliche Religion, welche mit der Offenbarung zusammenfällt, wird in einem Lichte erblickt, in welchem eine Erklärung dieser Thatsache, welche zugleich deren Rechtfertigung enthält, unmöglich erscheint. So hat die natürliche Religion keine andere neben sich und nimmt für sich alle religiöse Geltung in Anspruch. Die Aufklärung wird daher versuchen müssen, die natürliche Religion als Religion zur Geltung zu bringen. Darin liegt ihre nächste Aufgabe.

Viertes Capitel.

Die Gemüthsaufklärung und Popularphilosophie. Moses Mendelssohn.

I. Die Moral als Wesen der Religion.

1. Die Herzensbeweise vom Dasein Gottes.

Von jetzt an will unter dem Gesichtspunkte der Aufklärung die Religion nur noch innerhalb der Grenzen der natürlichen Erkenntniß gelten. Die natürliche Religion hat freien Spielraum gewonnen, denn die Grenzen, welche Leibniz der natürlichen und Wolff der geoffenbarten Religion gesteckt hatten, sind durch Reimarus aus dem Wege geräumt. Da sich nun aus natürlichen Begriffen das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der menschlichen Seele beweisen läßt, so will die Aufklärung mit diesen beiden Wahrheiten, auf die sie allein angewiesen ist, das Wesen der menschlichen Religion erschöpfen. Diese Wahrheiten sollen an die Stelle der Offenbarung treten. Darum müssen sie populär gemacht und aus schulgerechten Beweisen in lebendige Erkenntniß und moralische Ueberzeugung verwandelt werden.

Die Verstandesaufklärung, die sich in Wolff systematisch und in Reimarus kritisch ausgeprägt hat, fängt an sich für die natürliche Religion zu erwärmen und deren Wahrheit als eine Herzenssache zu betreiben, für welche sie auch ihr Zeitalter erwärmen und gewinnen

möchte. Sie will Gemüthsaufklärung werden und stimmt demgemäß ihre Aufgabe, ihre Richtung, ihre Tonart. Das ist der Standpunkt, welchen Moses Mendelssohn einnimmt, dem dieser Mann durch seine Geisteseigenthümlichkeit vollkommen entsprach und die Bedeutung verdankt, welche das Zeitalter der Aufklärung ihm zuschreibt. Er faßt den exoterischen Geist der leibnizischen Philosophie in eine exoterische, zwanglose Form. Die Form und Absicht seiner Schriften geht darauf aus, die Wahrheiten der natürlichen Religion öffentlich und jedermann faßlich zu machen, diese Wahrheiten so darzustellen, daß sie nicht bloß dem Verstande einleuchten, sondern als unwillkürliche Maximen auf die menschlichen Willensentschlüsse einfließen und zur praktischen Gesinnung werden; er möchte sie nicht bloß deutlich, sondern beherzigenswerth und erbaulich machen. In diesem Sinne unterscheidet er in seiner Abhandlung über „die Evidenz der metaphysischen Wissenschaften" bei der natürlichen Theologie die Verstandesbeweise von solchen, die sich an das menschliche Herz richten. Die Herzensbeweise verlangen keinen methodischen und strengen Schriftsteller, wie Wolff und Reimarus gewesen waren, sondern einen rhetorischen, wie Mendelssohn. Darum wird seine Schreibart, so leicht und geschmackvoll sie erscheint, einförmig und öfters erbaulich, denn ihre Materien sind arm und ihre Tendenz gemüthlich-moralisch. Mendelssohn möchte dem deutschen Deismus werden, was Shaftesbury dem englischen war. Er ist durchweg ein anhängender und abhängiger Philosoph; seine Philosophie verdankt er Wolff und dessen Schule, seine litterarische Bedeutung Lessing, den er nur so weit verstand, als dieser der Verstandesaufklärung angehörte. Sein Hauptgesichtspunkt bleibt der natürlichen Religion gewidmet, deren Wahrheiten er lediglich auf Grund der natürlichen Erkenntniß und lediglich zum Zweck lebendiger Nutzanwendung oder „pragmatischer Erkenntniß" geglaubt wissen will. In dieser Absicht behandelt er mit dem Anspruch sokratischer Weisheit die Unsterblichkeit der Seele in seinem „Phädon", und die Lehre von Gott in den „Morgenstunden", jener Schrift, die ihren Verfasser in den schlimmen und verhängnißvollen Streit mit Jacobi verwickelte. Er ist mit einem Wort unablässig bemüht, die Religion in Moral zu verwandeln. In dieser Bestrebung, die wohl eine gewisse Redekunst, aber keine besondere speculative Geisteskraft nöthig hatte, erscheint Moses Mendelssohn als ein wichtiger und, wenn man will, interessanter Charakter der Auf-

klärung. Er hat den Satz, daß die Religion wesentlich in der Gesinnung und Moral des Menschen bestehe, mit so viel Entschiedenheit behauptet und mit so viel Scharfsinn geltend gemacht, daß er hierin mit den theologisch-politischen Begriffen Spinozas zusammentraf und andererseits den Reimarus glücklich ergänzte.

2. Die Religion im Gegensatz zur Kirche.

Wenn nämlich Reimarus den Gesichtspunkt des reinen Deismus gegen Offenbarungsglaube und Bibelreligion gerichtet hatte, so richtet Mendelssohn denselben Gesichtspunkt gegen die Kirche. Er zeigt den Widerspruch zwischen Religion und Kirche, wie Reimarus jenen zwischen Vernunft und Offenbarung. Die Kirche nämlich bildet die Rechtsanstalt, gleichsam den Staat der Religion, und Mendelssohn erklärt ähnlich, wie Spinoza in seinem theologisch-politischen Tractat, daß die Religion ihrer Natur nach niemals in die Form einer Rechtsanstalt aufgehen könne. Denn Rechte gelten nur da, wo auf der andern Seite Leistungen sind, die man im Nothfall erzwingen kann. Jedes Recht muß die Möglichkeit haben, ein Zwangsrecht zu werden: es muß im Stande sein, die gebührende Leistung, wenn sie verweigert wird, durch Zwang zu bewirken. Was sich schlechterdings nicht erzwingen läßt, darauf giebt es auch nimmermehr ein ernstliches Recht. Nun besteht die Religion wesentlich in der moralischen Gesinnung; ihre Handlungen haben ihren ganzen Werth in den Gesinnungen allein, von denen sie erfüllt sind. Aber Gesinnungen und Gedanken lassen sich niemals erzwingen und fallen darum nicht in das Gebiet der Rechtssphäre; die Religion leistet nichts, das in einer Rechtsanstalt verwerthet, entweder belohnt oder bestraft werden könnte. So kommt Mendelssohn zu dem entscheidenden Satze, den er im ersten Theile seiner Schrift „Jerusalem oder über religiöse Macht und Judenthum" vertheidigt: daß es aus Gründen der Vernunft und Religion kein Kirchenrecht gebe, daß jedes sogenannte Kirchenrecht auf Kosten der Religion existire.[1] Er fordert darum, wie Spinoza und Reimarus, vom Staate die vollkommene Duldung der religiösen Gewissen und erklärt sich deshalb im sprechenden Gegensatze zu dem reunionslustigen Leibniz gegen jeden Versuch, die Glaubensmeinungen zu vereinigen, weil eine solche Glaubensvereinigung nothwendig einen

[1] Vgl. Mendelssohns Vorrede zu seiner Uebersetzung von Manasse Ben Israels Rettung der Juden.

Glaubensvertrag, eine Formel, ein Symbol voraussetze, welche zu ihrer Aufrechthaltung mit rechtlicher Geltung und darum mit bürgerlicher Macht ausgerüstet sein wollen. Jede Glaubensformel führt zum Kirchenrecht und jedes Kirchenrecht zum Glaubenszwang, der auf gleiche Weise der öffentlichen Gerechtigkeit und dem wahren Interesse der Religion widerstreitet. Um das letztere zu schützen und die Toleranz zum Gesetz zu erheben, müssen Kirche und Religion jeder bürgerlichen Macht entkleidet oder, was dasselbe heißt, vom Staate getrennt werden. Wir lassen dahingestellt, inwiefern Mendelssohn jene Sätze, die ganz im Charakter der Verstandesaufklärung gehalten sind, zur Vertheidigung des Judenthums anwenden durfte; inwiefern er ein Recht hatte, von der mosaischen Religion zu behaupten, daß sie kein Kirchenrecht habe, daß sie keine Glaubenslehren befehle, daß ihre Glaubenslehren auf keiner göttlichen Offenbarung, sondern allein auf der natürlichen Erkenntniß beruhen, und daß der einzige Zweck der jüdischen Offenbarung praktische Gesetze und Lebensvorschriften gewesen seien.[1]

II. Der beschränkte Aufklärungsverstand.

1. Das geschichtswidrige Denken.

Der Gegensatz, welchen in Reimarus die folgerichtige Verstandesaufklärung gegen das Christenthum einnimmt, trifft überhaupt die positive oder geschichtliche Religion und damit die gesammte Geschichte, die durch jene Religion bewegt wird. Die Verstandesaufklärung mit ihrem Deismus und ihrer natürlichen Moral steht allen geschichtlichen Zeitaltern ausschließend gegenüber, die mit ihr nicht übereinstimmen oder die ihre Religionsbegriffe aus andern Quellen schöpfen, als aus der natürlichen Erkenntniß. Sie erblickt in den Vorstellungen der positiven Religionen leere Einbildungen, und obwohl sie, mit Spinoza verglichen, einer ganz andern philosophischen Vorstellungsweise angehört, so befindet sie sich gegenüber den geschichtlichen Religionen in einer ebenso ausschließenden und negativen Stellung als jener. Wenn aber die Religionen in ihrem letzten Grunde auf einer Täuschung oder einem wirklichen Falsum beruhen, so wird das religiöse Leben, welches ganze Zeitalter bedingt, so wird die Geschichte, welche

[1] Jerusalem oder über religiöse Macht und Judenthum. II. Abschn. Mendelssohns sämmtl. Werke. Bd. V.

mit dem religiösen Leben unauflöslich verknüpft ist, zu einer unerklärlichen Erscheinung. In diesen merkwürdigen Widerspruch mit sich selbst geräth die Verstandesaufklärung. Indem sie dem Lichte ihres Verstandes nachgeht, kommt sie auf einen Punkt, wo sich ihrem Geiste die Geschichte aller Zeiten verdunkelt, wo sie nichts leuchten sieht, als ihr eigenes Licht. Was nicht in diesem Lichte geboren ist, erscheint ihr finster. Sie urtheilt nach dem reinen Verstandesgesetz: daß die Wahrheit nur eine sein könne; daß darum falsch sein müsse, was mit dieser nicht übereinstimmt. Wahr ist nur, was sich klar und deutlich begreifen läßt, und was diesen Begriffen zuwiderläuft, ist vollkommen unbegründet und falsch. Der Verstand kann Gott nur denken als einen; darum ist der Monotheismus wahr, und der Polytheismus vollkommen falsch: so urtheilte Wolff vom Heidenthum.[1] Der Verstand kann die Offenbarung Gottes nur im ganzen Universum und in dem naturgesetzlichen Gange der Dinge, nicht in einem Wunder begreifen, welches den Lauf der Weltmaschine unterbricht und aufhebt; darum ist allein die auf natürliche Erkenntniß gegründete Religion wahr, und die geoffenbarte falsch: so urtheilt Reimarus von der jüdischen Religion und vom Christenthum. Die Offenbarung gilt ihm für falsch, warum? Weil durch sie niemals eine allgemeine Religion bezweckt werden kann. Aber wer sagt, daß eine solche allgemeine Religion, in der alle Menschen auf gleiche Weise übereinstimmen, bezweckt werden soll? Und gesetzt, sie werde bezweckt: wird sich eine solche allgemeine Religion nicht nothwendig nach den Bildungsstufen der Menschen und Zeitalter unendlich verschieden gestalten müssen? Könnte nicht die göttliche Weisheit statt jener allgemeinen Religion eine Geschichte der Religionen gewollt haben? Müßte sie es nicht, wenn sie das Menschengeschlecht so gedacht hat, wie es ist: in werdender Vollkommenheit, als ein Stufenreich geistiger Bildung?

2. Mendelssohn und Sokrates.

Aber das Zeitalter dieser Aufklärung beurtheilt alles nach seinem Maßstab; es sieht überall nur seinen Verstand, nur was mit diesem übereinstimmt und nicht übereinstimmt. Sein Mendelssohn erscheint ihm als ein neuer Sokrates nur deshalb, weil ihm der alte Sokrates ganz und gar wie Mendelssohn erschien. Es sieht in dem Sohne der

[1] Wolffs Vernünftige Gedanken von Gott. § 1082.

Phänarete nicht den verkörperten Genius der Philosophie, der die Idee der Wahrheit sucht, sondern den gemüthlichen Popularphilosophen, den tugendhaften Moralisten, der das Licht der natürlichen Religion anzünden möchte: etwas von dem Helden des Xenophon, nichts von dem des Plato. Zu dem letztern verhält es sich ganz, wie der Phädon des Mendelssohn zu dem platonischen Phädon: es geht mit dem Alterthum und dem Fremden überhaupt so um, wie Mendelssohn mit Plato, aus dem er sich eklektisch aneignet, was seiner Denkweise angemessen scheint. Dieser Sokrates des Mendelssohn ist ein wohlredender Wolffianer, der seine vollwichtigsten Beweise für die Unsterblichkeit der Seele aus Wolff, Reimarus und Baumgarten entlehnt. Unter dem Namen des griechischen Weltweisen hören wir im Gefängniß Athens einen deutschen Kathederphilosophen des achtzehnten Jahrhunderts mit allen metaphysischen und teleologischen Beweismitteln der Zeitphilosophie seinen Vortrag über die Unsterblichkeit halten. Nichts ist charakteristischer für Mendelssohn und seine Epoche als diese unbekümmerte Uebertragung der platonischen Metaphysik in die wolffische, als diese Berichtigung des platonischen Sokrates durch Baumgarten und Reimarus, als dieser unechte, seiner geschichtlichen Individualität entkleidete Charakter, der gerade deshalb dem damaligen Zeitgeschmack vollkommen entsprach. So gering oder vielmehr so leer war bei der Verstandesaufklärung der Verstand und Sinn für die geschichtliche Wahrheit. Alle jene religiösen und dunkeln Eigenthümlichkeiten, welche die historische Individualität des griechischen Philosophen ausprägen, sind ausgelöscht in dem deutschen Nachbilde. In der Charakteristik des Sokrates, welche Mendelssohn seinem Phädon voranschickt, beurtheilt er jene Züge so, daß er sie abplattet und, statt zu erklären, entschuldigt. Er hat keine Ahnung von den antiken Triebfedern der sokratischen Sittlichkeit. Als die Grundlage, worauf des Sokrates sittliche Größe beruht, bezeichnet Mendelssohn „das unverletzliche Pflichtgefühl gegen den Schöpfer und Erhalter der Dinge, den er durch das unverfälschte Licht der Vernunft auf eine lebendige Art erkannte". Darum empfiehlt auch dieser Sokrates allen seinen Freunden, sich in die eleusinischen Geheimnisse einweihen zu lassen; „denn", sagt Mendelssohn, „man hat sehr guten Grund, zu glauben, daß die Geheimnisse von Eleusis nichts anderes waren als die Lehren der natürlichen Religion". Warum aber trug Sokrates selbst Bedenken, in die Mysterien eingeweiht zu werden? „Um diese Geheim-

nisse ungestraft ausbreiten zu dürfen, die ihm die Priester durch die Einweihung zu entziehen suchten." Des Sokrates Liebe zum Alkibiades, diesen philosophischen Eros, der im platonischen Gastmahl so hinreißend und wunderbar geschildert wird, nennt Mendelssohn eine „unnatürliche Galanterie", welche er damit entschuldigt: „daß sie damals die Modesprache gewesen, wie etwa der ernsthafteste Mann in unseren Zeiten sich nicht entbrechen würde, wenn er an ein Frauenzimmer schreibt, wie verliebt zu thun". „Nichts anderes", setzt er unbefangen hinzu, „beweisen die Ausdrücke Platos, so fremd sie auch in unsern Ohren klingen." Am fremdesten aber klang einem Mendelssohn, was Sokrates seinen Genius oder sein Dämonium nannte. Hier konnte der berliner Weltweise nicht anders, als seinem Helden eine „Schwäche" Schuld geben, welche sich nur damit entschuldigen läßt, daß in den Tagen eines Sokrates der Glaube an Geistereingebungen noch nicht so gründlich ausgetrieben war, als in den Tagen eines Mendelssohn und Nicolai. Sokrates würde diesen Dämon nicht gehabt haben, wenn er so glücklich gewesen wäre, ein Schüler wolfischer Aufklärung zu sein. Und dieses ist vielleicht der einzige Unterschied zwischen Sokrates und Mendelssohn, daß der letztere kein Dämonium hatte, daß er von diesem Genius vollkommen frei war. „Muß denn auch", frägt er wohlmeinend und entschuldigend, „ein vortrefflicher Mann nothwendig von allen Schwachheiten und Vorurtheilen frei sein? In unseren Tagen ist es kein Verdienst mehr, Geistereingebungen zu verspotten. Vielleicht hat zu den Zeiten des Sokrates eine Anstrengung des Genies dazu gehört, die er nützlicher angewendet hat. Er war ohnedies gewohnt, jeden Aberglauben zu dulden, der nicht unmittelbar zur Unsittlichkeit führen konnte." Er sieht nur den moralischen Sokrates und von diesem nur so viel, als mit der moralischen Tagesaufklärung übereinstimmt; die religiösen und wunderbar eigenartigen Züge des geschichtlichen Charakters sind ihm gänzlich verschlossen. Jenen hohen Enthusiasmus, welcher den Sokrates zu dem schönsten und genialsten Jünglinge Athens unwiderstehlich hinzog, versteht ein Mendelssohn eben so wenig, als die äußere Erscheinung des Sokrates, die Art und Weise seines Auftretens ästhetische Mängel und Widersprüche mit sich führen konnte, die einem Lustspieldichter das künstlerische Recht gaben, den Philosophen zum Gegenstand einer Komödie zu machen. Aristophanes gilt ihm als ein „feiler Komödienschreiber", den die Sophisten gemiethet haben, um ihren Gegner zu

verspotten, und in den „Wolken“ sieht Mendelssohn nur eine „possenhafte Fratze“. Einer solchen Auffassung konnte natürlich auch der Tod des Sokrates nicht als ein tragisches Schicksal, sondern nur als ein Justizmord erscheinen, den die Priester, Sophisten und Redner auf dem Gewissen haben, d. h. die Feinde der Aufklärung und Moral. Natürlich mußte ein solcher Sokrates einem Mendelssohn zum Verwechseln ähnlich erscheinen. „Wenn wir einen unserer Weltweisen“, sagt ein Zeitgenosse des letzteren, „den Sokrates der neuern Zeit nennen wollten, wer würde uns eher beifallen, als der weiche, sanfte, süßschwärmerische Mendelssohn?“

3. Die Aufklärung im Widerspruch mit dem Begriff der Entwicklung.

Wir brauchen an dieser Stelle Mendelssohns Sokrates lediglich als Beispiel, um anschaulich zu zeigen, wie eng der Erleuchtungskreis jener Verstandesaufklärung war, welches spärliche und matte Licht von hier auf alles geschichtliche Menschenleben fiel, das von anderen Triebfedern bewegt wird als den dünnen und kraftlosen Vorstellungen der natürlichen Moral und Religion. Gilt bei den Orthodoxen alles, das mit den festgestellten Lehren der geoffenbarten Religion nicht übereinstimmt, für Unglaube, so gilt bei ihren Gegenfüßlern, den Aufklärern, alles für Aberglaube, was den ausgemachten Begriffen der natürlichen Religion widerstreitet. Aus entgegengesetzten Standpunkten gerathen beide in denselben Widerspruch mit der Geschichte; beiden fehlt gänzlich der geschichtskundige Sinn und die darauf gegründete historische Beurtheilung der Dinge; beide sind gleich unfähig, in der Geschichte Entwicklung zu begreifen und ein fremdes Zeitalter nach seinen eigenen Bildungsgesetzen aufzufassen. Daß in dem Kopf eines Philosophen, in der Phantasie eines Dichters jemals andere Vorstellungen gelten konnten, als welche die natürliche Theologie mit so vielen Beweisgründen der Vernunft rechtfertigt, finden die Aufgeklärten so gut wie unbegreiflich. Einem Mendelssohn scheint das Dämonium des Sokrates nicht weniger eine traurige Folge des Aberglaubens zu sein, als der Götterglaube Homers. Homer wäre ein vortrefflicher Poet gewesen, wenn er nur diese dunkeln Vorstellungen nicht gehabt hätte von den vielen Göttern, welche in menschlicher Weise empfinden und von menschlichen Leidenschaften bewegt werden. Mit einem gewissen Mitleid bemerkt Mendelssohn, daß die Aufklärung die Phantasie eines Homer noch nicht erleuchtet hatte.

„In Homer selbst", sagt in seinem Jerusalem der aufgeklärte Weltweise, „in dieser sanften, liebevollen Seele war der Gedanke noch nicht aufgeblüht, daß die Götter aus Liebe verzeihen, daß sie ohne Wohlwollen in ihrem himmlischen Wohnsitze nicht selig sein würden?" So hoch stehen die Begriffe der Aufklärung über den früheren Zeitaltern, daß selbst deren größte Geister sie nicht erreichen konnten. Und so erhaben müssen sich natürlich die Aufgeklärten selbst erscheinen, wenn sie sich mit den Geistern der Vergangenheit messen; sie müssen sich unendlich viel besser und weiser dünken, als jene, denen das Licht der Vernunft nie so klar geschienen, und die selbst mit den höchsten Kräften des Geistes befangen blieben und im Dunkeln umherirrten. So werden zuletzt die Aufgeklärten mit aller Duldsamkeit, deren sie sich rühmen, eben so hochmüthig und selbstzufrieden, als die Orthodoxen mit ihrer Intoleranz von vornherein sind. Sie theilen das Menschengeschlecht in zwei Classen: in solche, die vor Wolff, und solche, die nach Wolff gelebt haben; und sich selbst preisen sie glücklich, daß sie zu den letztern gehören. „Ich habe niemals", sagt Mendelssohn im Anhange zum Phädon, „den Plato mit den Neuern und beide mit den düstern Köpfen der mittlern Zeiten vergleichen können, ohne der Vorsehung zu danken, daß sie mich in diesen glücklichen Tagen hat geboren werden lassen." Und so muß ihnen das Menschengeschlecht und die Weltgeschichte, deren Bildungsgesetze sie nicht verstehen, wie ein Chaos erscheinen, worin es nur wenige einzelne Lichtpunkte giebt, die einen heller, die andern dunkler, welche leuchten und wieder verschwinden, während die Menschheit im Ganzen dieselbe bleibt. Wie Leibniz von der Summe der bewegenden Kräfte in der Natur geurtheilt hatte, daß sie constant sei, daß sie weder wachse noch abnehme; so urtheilt die Verstandesaufklärung von der Summe der Moralität in der sittlichen Welt. Sie begreift die Entwicklung in der Welt nicht: darum muß sie den Fortschritt in der Menschheit verneinen. „Der Fortgang", sagt Mendelssohn in seinem Jerusalem, „ist nur für den einzelnen Menschen. Aber daß auch das Ganze, die Menschheit hienieden in der Folge der Zeiten immer vorwärts rücken und sich vervollkommnen soll, dieses scheint mir der Zweck der Vorsehung nicht gewesen zu sein; wenigstens ist dieses so ausgemacht und zur Rettung der Vorsehung Gottes bei weitem so nothwendig nicht, als man sich vorzustellen pflegt."

Wie die Mystiker alles in Gott sehen, so sieht dieses Zeitalter

alles in Wolff, die Philosophen sowohl der alten als der neuen Welt. Aristoteles erscheint ihm gleich Wolff, ebenso Leibniz, ebenso Spinoza. Den Spinoza hat Jacobi glücklicherweise an Mendelssohn gerächt, aber die Auffassung der leibnizischen Philosophie, wie sie das wolfische Zeitalter verbreitet hat, ist leider bis auf den heutigen Tag die landläufige geblieben. Noch heute versteht man die Monadenlehre gemeiniglich so, wie sie dem wolfischen Verstande erschien; man nimmt noch heute die leibnizische Lehre von der Harmonie in jenem äußeren Verstande, der sich im Geiste der wolfischen Philosophie befestigt hatte: nicht als die Selbstentwicklung des Individuums, nicht als das vollkommene Stufenreich der Kräfte, sondern als die Verfassung einer äußeren, mechanischen Zweckmäßigkeit, als das äußere, mechanische Bindemittel zwischen Seele und Körper. Und daß dieser Begriff der **Entwicklung** in der **Welt** der wolfischen Philosophie vollkommen fehlt und (wir haben gezeigt, warum) fehlen muß: gerade dies macht sie blind gegen jede fremde Vorstellungsart, gerade dies beschränkt ihren Verstand auf jene unfruchtbare und enge Denkweise, die alles nach ihrem Maße mißt, alles nach ihren fertigen Begriffen beurtheilt und den Satz des formalen Widerspruchs, von dem sie selbst allein abhängen will, auf die Mannichfaltigkeit und Fülle des geschichtlichen Lebens anwendet. Weil einem Subjecte von zwei verschiedenen Prädicaten nur **eines** beigelegt werden, weil es nicht zugleich A und Nicht-A sein kann, darum, so urtheilt diese Logik, könne die menschliche Religion nicht zugleich Monotheismus und Polytheismus, nicht zugleich Deismus und Christenthum sein; darum, so lautet der Schluß, müssen die heidnische und christliche Religion, wie sie geschichtlich gegeben sind, nothwendig falsch sein. Und es ist dieser Weisheit unbegreiflich, wie jemals die Menschen so unverständig und abergläubisch sein konnten, solche Religionen zu haben, solche Gottesbegriffe zu glauben. Wie eng erscheint dieser Verstand in Vergleichung mit Leibnizens großer Art zu denken, „der bei seiner Untersuchung nie Rücksicht nahm auf angenommene Meinungen, aber in der festen Ueberzeugung, daß keine Meinung angenommen sein könne, die nicht von einer gewissen Seite, in einem gewissen Verstande wahr sei, die Gefälligkeit hatte, diese Meinung so lange zu wenden und zu drehen, bis es ihm gelang, diese gewisse Seite sichtbar, diesen gewissen Verstand begreiflich zu machen".

Das Princip der leibnizischen Philosophie ist ja die Eigenthüm-

lichkeit, die unendliche Mannichfaltigkeit der Dinge, das unendliche Stufenreich der in der Welt wirksamen Kräfte. Der Sinn für fremde Eigenthümlichkeit liegt der Monadenlehre in der Seele ihres Urhebers zu Grunde; ohne diesen Sinn wäre sie niemals entstanden. Und eben dieser Sinn für das Eigenthümliche und Individuelle jeder Erscheinung fehlt der wolfischen Philosophie gänzlich, wie der Verstandesaufklärung überhaupt. Ihr Organ ist jener beschränkt logische Verstand, der sich für das Maß der Dinge hält, der alles sich gleich macht und gewonnen zu haben glaubt, wenn er in seinem Denken vorurtheilsfrei und folgerichtig verfährt. Man kann nach der gewöhnlichen Art vorurtheilsfrei und consequent und dabei doch sehr beschränkt sein. Das Organ der leibnizischen Philosophie ist der erweiterte, congeniale Verstand, der die Fähigkeit hat und haben will, sich den Dingen gleich zu machen, deren eigenartige Natur er durchdringt. Dieser Verstand bildet den geheimen und höchsten Sinn der Monadologie; er erlischt mit dem Begriff der Monade in dem wolfischen Zeitalter und wird erst wieder mächtig, nachdem die Verstandesaufklärung ihr Licht ausgestrahlt hat. Was der beschränkte logische Verstand dunkel lassen mußte, erleuchtet der congeniale und erhebt so die deutsche Aufklärung auf eine höhere Stufe der Weltbetrachtung und Welterkenntniß. Die Verstandesaufklärung der ersten Art mußte alle Objecte nur so weit zu schätzen, als sie ihren logischen und moralischen Begriffen durchsichtig waren; sie ließ nur so viel davon gelten, als sie in einer richtigen Schlußfigur darstellen und beweisen konnte; und so wohlthätig ohne Zweifel diese Aufklärung wirkt, wo es sich um die menschliche Thorheit, um die Irrthümer des Verstandes, um die Gebilde des Wahns handelt, so beschränkt und verkehrt muß sie urtheilen, wo nicht der logische und moralische Verstand, sondern die geheimnißvollen Kräfte der Natur und Menschheit wirken; so ohnmächtig und ungerecht wird diese Aufklärung gegenüber allen Erscheinungen, in denen sich eine eigenthümliche Nothwendigkeit offenbart, wie in den Werken der Natur und des Genies, in den Bildungen der Religion und der Kunst. Diese Schöpfungen sind nicht durch Logik und Moral gemacht worden, sie können auch nicht auf diesem Wege verstanden werden. Um sie zu verstehen, muß man sie nachdenken, nachempfinden, gleichsam nachdichten können. Man muß in ihre ursprüngliche Eigenthümlichkeit, in ihre eigene geheime Gemüthsverfassung eindringen, um ihre Art und ihren Verstand zu begreifen. Für diese congeniale Auffassung der

Dinge fehlte der Verstandesaufklärung alle Anlage. Hatte sie in Reimarus ihren ganzen Scharfsinn, ihre schneidende Logik, ihren sittlichen Ernst, als in einem classischen Beispiele, bewiesen, so zeigte sie in Nicolai nicht weniger charakteristisch die stumpfe Seite ihrer Logik, den Mangel an aller Congenialität, den platten Verstand, der unvermögend war, fremde Natur und Bildung in ihrer Eigenthümlichkeit zu erkennen. Die Verstandesaufklärung findet die ihr undurchdringliche Schranke, wo der Genius anfängt. Was instinctiv oder genial wirkt, wie die Natur, die Religion, die Kunst, die Geschichte in ihren elementaren Bildungen, das ist dem Verstande dieser Aufklärung verschlossen. Ihre Streitkräfte siegen in dem Kampf mit dem Autoritätsglauben; aber sie stumpfen sich ab im Kampf mit dem Genie: eine Ohnmacht, welche niemand an sich selbst deutlicher gezeigt hat als Nicolai.

Fünftes Capitel.

Die Aufklärung im Einklange mit der Idee der Entwicklung. Gotthold Ephraim Lessing.

I. Die congeniale Betrachtungsweise.

1. Aufgabe und Standpunkt.

Die Verstandesaufklärung ist auf einen Punkt gekommen, wo sich ihr Unvermögen in der Erklärung und dem Verständniß geschichtlicher Dinge deutlich zur Schau stellt; sie hat den Begriff der Entwicklung der Welt, diesen Grundgedanken und diese Leuchte der leibnizischen Philosophie, aus den Augen verloren, ja in Mendelssohn denselben geradezu verneint. Die Folge ist, daß sich ihr die Geschichte, das Werden und die Eigenthümlichkeit menschlicher Bildung verdunkelt und damit ihr eigener Erleuchtungskreis auf ein dürftiges Gebiet zusammenschrumpft. Je weiter sie in dieser Richtung fortschreitet, um so mehr verengt sich ihr geistiger Horizont; um

so beschränkter wird sie selbst. Sie ist in der That so wenig wirkliche Aufklärung, daß sie selbst der Aufklärung bedarf. Ihre nächste Aufgabe ist, daß diese Schranke durchbrochen und das aufklärende Denken erweitert wird.

Es giebt nur einen Weg, auf dem die Aufklärung sich erweitern und wirklich fortschreiten kann: daß sie mit dem vorurtheilsfreien, folgerichtigen, klaren Denken den Sinn für die Eigenthümlichkeit der Dinge, also auch für die fremde Eigenthümlichkeit vereinigt, daß sie den logischen Verstand in den congenialen verwandelt, der sich die fremde Vorstellungsweise erst aneignet, bevor er sie erklärt und beurtheilt. Dieser Verstand begreift, daß jede Erscheinung ihre eigenthümliche Natur, Kraft und Aeußerung hat, daß sie mit ihrem, nicht mit fremdem Maße gemessen, in ihrem eigenen Geiste beurtheilt und dargestellt sein will: so jedes Zeitalter, jede Religion, jedes Kunstwerk. Er nimmt die Dinge wieder, wie sie Leibniz genommen hatte: als Monaden, Mikrokosmen, Stufen einer großen Entwicklungsreihe, Glieder eines harmonischen Ganzen. Und so kommt hier in der Betrachtungsweise des congenialen Verstandes unwillkürlich der esoterische Geist der leibnizischen Philosophie zu seiner Entwicklung und Ausbildung, wie der exoterische auf der ersten Stufe der Verstandesaufklärung geherrscht hatte. Natürlich ist es jetzt nicht mehr der metaphysische Begriff der Monade und Entwicklung, die bloß wiederholt werden, sondern es ist deren Anwendung auf die lebendigen Thatsachen und näher auf die geschichtlichen, wodurch sich der Geist der Aufklärung erweitert und von der Befangenheit seines frühern Standpunktes befreit. Es heißt nicht mehr, die Dinge sollen als Monaden, sollen als Stufen in der Entwicklung des Ganzen betrachtet werden, sondern sie werden wirklich so betrachtet. Kunst, Religion, Staat, die Geschichte überhaupt werden jetzt unter dem Gesichtspunkt der Entwicklung angesehen und beurtheilt: jede Erscheinung wird an ihren richtigen Ort gestellt, den sie in der natürlichen und geschichtlichen Weltordnung einnimmt, und was früher, losgerissen von seinem Zusammenhang und heimathlichen Boden, ungereimt und naturwidrig erschienen war, erscheint nun vollkommen naturgemäß und begründet. Jetzt lösen sich die Widersprüche, welche die Verstandesaufklärung auf die geschichtlichen Bildungen der Vergangenheit, auf heidnische und christliche Religionsbegriffe gehäuft hatte; was sich ungereimt und widerspruchsvoll zeigte in Vergleichung mit dem Zeitalter der Auf-

klärung, erscheint mit sich selbst in vollkommener Uebereinstimmung, wenn man es mit seinem eigenen Zeitalter vergleicht. Die Verstandesaufklärung begriff die Geschichte nicht, weil sie die Entwicklung nicht begriff, und sie konnte die Entwicklung nicht fassen, weil ihr mit dem Begriff der Monade der Sinn für die Originalität der Dinge oder der congeniale Verstand fehlte. Wo sich dieser congeniale Verstand der Dinge bemächtigt, ergreift er überall mit der Eigenthümlichkeit und Originalität seines Objects zugleich dessen Entwicklung und Geschichte.

2. Winckelmann und die Alten.

Das erste Object, welches eine solche congeniale Auffassung herausforderte, weil es dem Geiste der deutschen Aufklärung am nächsten lag und doch von ihrem schulgerechten Verstande nicht ergriffen werden konnte, war das classische Alterthum. Dem Standpunkte der cartesianisch-spinozistischen Philosophie blieb das Alterthum fremd, weil ihm der Begriff für Kunst, Schönheit und Form abging. Leibniz hatte den Formbegriff im Geiste der neuern Philosophie wieder erweckt, er zuerst empfand wieder die Verwandtschaft mit den Griechen, vor allem mit Plato und Aristoteles; aber die Verstandesaufklärung, welche ihm folgte, vermochte nicht, die griechischen Formen griechisch zu denken und zu empfinden, sondern nahm und entstellte sie nach dem Rococogeschmack ihres Zeitalters.

Der Erste, welcher für das griechische Alterthum den congenialen Verstand hatte und forderte, war Winckelmann, ein den Griechen verwandter Geist, welchem die ästhetische Empfindungsweise der Alten angeboren war, und der deshalb keine andere Vermittlung bedurfte, als die Anschauung der antiken Schönheit, um das Wesen der classischen Kunst zu entdecken. Denn der congeniale Verstand darf von der Philosophie und der Schule ebenso unabhängig sein, wie das Genie selbst. Seine erste Schrift über die „Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst" bezeichnet den Ausgang der neuen Epoche. „Der einzige Weg für uns", sagt Winckelmann im Anfange seiner Schrift, „groß, ja, wenn es möglich ist, unnachahmlich zu werden, ist die Nachahmung der Alten, und was jemand vom Homer gesagt, daß derjenige ihn bewundere, der ihn wohl verstehen gelernt, gilt auch von den Kunstwerken der Alten, besonders der Griechen. Man muß mit ihnen, wie mit seinem Freunde, bekannt geworden sein, um den Laokoon ebenso un-

nachahmlich als den Homer zu finden. In solcher genauen Bekanntschaft wird man, wie Nikomachos von der Helena des Zeuxis, urtheilen: „Nimm meine Augen", sagte er zu einem Unwissenden, der das Bild tadeln wollte, „so wird sie dir eine Göttin scheinen"."[1] Winckelmann verlangte die lebendige Gegenwart und die vertraute Nähe der antiken Kunstwerke, um in ihrer unmittelbaren Anschauung zu leben. Seine Reise nach Italien und sein Aufenthalt in Rom wurde für die Aesthetik, als Kunstwissenschaft, ebenso wichtig und ebenso bezeichnend, als später die Weltreisen eines Cook, Forster, Humboldt für die Naturwissenschaften. Bezeichnend deshalb: weil der congeniale Sinn für Natur und Kunst diese lebendige Anschauung und unmittelbare Nähe seiner Objecte bedarf. Nachdem Winckelmann die griechische Kunst mit griechischen Auge erkannt hatte, vermochte er die geschichtlichen Phasen ihrer Entwicklung zu unterscheiden und eine wirkliche Kunstgeschichte des Alterthums zu geben. Hier entdecken wir die bedeutsame Grenzscheide in dem Entwicklungsgange der neuern Aufklärung. Mit diesem Augenblick, wo die deutsche Aufklärung den logischen Verstand durch den congenialen überbietet, erhebt sie sich auf einen Gesichtspunkt, der die englisch-französische Aufklärung weit hinter sich zurückläßt und von der letztern vielleicht noch heute nicht erreicht ist: diese steigt vom Deismus zum Materialismus herab, während jene vom Deismus zur congenialen Betrachtung der Natur und Kunst und, so befruchtet, zur genialen Kunstschöpfung emporsteigt. Dort werden die metaphysischen Begriffe immer enger, flacher und unfähiger, Leben und Wirklichkeit zu durchdringen; hier erweitern sich die Begriffe mit jedem Schritte mehr, und ihre Anschauungen werden immer lebendiger und tiefer.

II. Die Höhe der Aufklärung. Lessing.

1. Lessings Denkweise, Schreibart, Kritik.

Hatte Winckelmann in seiner Schrift über die Nachahmung der Alten den antiken Genius wieder entdeckt, aber die Eigenthümlichkeit der verschiedenen Künste zu wenig auseinandergehalten, vielmehr die Grenzen der bildenden Kunst und Poesie vermischt, so mußten diese Grenzen entdeckt und mit nicht weniger congenialem Verstande jede

[1] Johann Winckelmanns Werke. Bd. II. Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke u. s. f. § 6.

dieser Kunstgattungen in ihrer eigenthümlichen und, so zu sagen, angebornen Naturschranke dargestellt werden. Lessing kam und erklärte in seinem „Laokoon“ aus dem Vorbilde der Alten und der Natur der Künste selbst „die Grenzen zwischen Malerei und Poesie“. In ihm erscheint der vollkommen ausgerüstete Charakter dieser höhern Stufe unserer Aufklärung. Er vereinigt die völlig vorurtheilsfreie, folgerichtige, klare Denkart mit der erweiterten, den logischen Verstand mit dem congenialen; und aus dieser Vereinigung allein, die nur ihm völlig gelang, erklärt sich seine einzige Schreibart, die so klar, so deutlich und zugleich so durchdringend sein konnte. Nur er wußte mit logischem Verstande sein Object zu zergliedern und es mit congenialem in seiner eigenthümlichen Lebendigkeit wieder entstehen zu lassen. Er hatte die Theile in seiner Hand und zugleich das geistige Band, das sie zusammenhielt. Er fühlte, wo das Object seinen Schwerpunkt hatte, und, was nur wenigen gegeben ist, er vermochte zugleich dieses Gefühl ohne alle Rhetorik, ohne alle Orakelsprüche logisch zu beweisen, durch Begriffe einleuchtend und durch bildliche Darstellung greifbar zu machen. Seine Schreibart wollte nichts sein als treffend. Daß sie es wirklich im höchsten Grade war, bewirkte der congeniale Verstand, welcher den logischen regierte und ihm deutlich das Ziel zeigte, das er ins Auge fassen und treffen sollte. Dabei hatte sein Styl den höchsten Grad natürlicher Dialektik. Natürlich nenne ich Lessings Dialektik deshalb, weil sie sich nach keinen Schulregeln, sondern mit zwangloser Freiheit und Lebendigkeit bewegte, weil sie wie in einem lebhaften Zwiegespräch mit sich selbst redete und durchweg den Charakter des Dialogs trug, aus dem, als ihrem natürlichen Elemente, die Kunst der Dialektik hervorgeht. Diesen unnachahmlichen Styl nannte Lessings berüchtigter Gegner nicht übel dessen „Theaterlogik“, und Lessing wollte sich gern diesen Ausdruck gefallen lassen, denn er fühlte selbst mit großer Genugthuung, daß seine Schreibart dramatisch und im Drama sein größtes Talent der Dialog war.

Lessings congenialer Verstand regelte stets seine Kritik: darum war diese Kritik stets eine positive, was die der Verstandesaufklärung nicht war und sein konnte. Denn der logische Scharfsinn findet wohl die Mängel seines Objects und demonstrirt, was es nicht ist; der congeniale dagegen zeigt, was die bestimmte Erscheinung ihrem eigenen Geiste nach sein will; er folgt nicht einer vorgefaßten Definition,

sondern der innern ursprünglichen Richtung der Sache und macht uns daher deutlich, was sie in positivem Sinne ist. Und dieser congeniale Verstand, diese congeniale Kritik, von der Lessing das richtige Selbstgefühl hatte, machte in seiner Natur jenen Factor, der, wie er selbst sagte, dem Genie nahe kam.

Auf der einen Seite bestärkte und beförderte Lessing den Aufklärungsverstand in seinem Kampfe mit der Autorität und dem Buchstabenglauben, in seinem Bunde mit der einfachen Natur und der natürlichen Erkenntniß: dies machte ihn zum Freunde von Mendelssohn und Nicolai, zum Herausgeber der wolfenbüttler Fragmente, zum Vertheidiger des Reimarus und zum leibhaftigen Anti-Goeze. Auf der andern Seite befreite er die Verstandesaufklärung von ihrer Befangenheit und Schranke, von ihrem Unvermögen in der Würdigung der geschichtlichen Dinge, der fremden Bildungszustände in Religion und Kunst: dies machte ihn zum Nachfolger Winckelmanns und ließ ihn mit dem Genius der Alten, wie mit Shakespeare vertraut werden, dies schärfte seine dramaturgischen Waffen gegen Voltaire; dieser congeniale Verstand zeigte ihm Spinoza und Leibniz, jeden in seiner wahren Gestalt (während Mendelssohn sie vermischt und ihre Unterschiede verwirrt hatte); dies befähigte ihn, den Geist eines scholastischen Denkers, wie des Berengar von Tours, eben so lebendig zu fassen und wieder zu erwecken, als er im wolfenbüttler Fragmentisten die schärfste Ausprägung des reinen Deismus zu vertheidigen wußte. Deshalb wurde Lessing das Vorbild Herders; er blieb in dem Xenienkampf unserer classischen Poesie gegen die Aufklärer selbst in den Augen unseres Schiller und Goethe der unverwundbare Achilles[1]; und als ein späteres poetisches Geschlecht, welches die Schlegel anführten, die congeniale Kritik wieder aufnahm, da erhoben sie Lessing auf ihre Schilde. Will man anschaulich wissen, was der logische Verstand vermag, wenn ihm der congeniale gleichkommt, und wie sich der congeniale Verstand äußert, wenn ihm der logische nicht gleichkommt, so vergleiche man einen Lessing mit einem Herder!

2. Religion und Bibel. Anti-Goeze.

Reimarus und Winckelmann sind für Lessing die beiden hervorspringenden Ausgangspunkte. Mit Winckelmanns Nachahmung der

[1] Xenien vom Jahre 1796. Achilles (Lessing):
Vormals im Leben ehrten wir dich wie einen der Götter;
Nun du todt bist, so herrscht über die Geister dein Geist!

Alten hängt unmittelbar der Laokoon, mit der Herausgabe der wolfenbüttler Fragmente unmittelbar der Anti-Goeze zusammen, ohne Zweifel die bedeutendste Streitschrift, welche der Kampf zwischen Philosophie und Theologie aufzuweisen hat. Niemals ist ein größeres Thema treffender und erfolgreicher vertheidigt worden, als in den Briefen des Bibliothekars von Wolfenbüttel gegen den Hauptpastor in Hamburg. Und was dieser Streitschrift vor allen andern die Unvergänglichkeit sichert, das ist neben der Bedeutung ihres Themas, neben ihrem dramatischen Styl, dem alle Mittel siegreicher Beweisführung mit natürlicher Leichtigkeit zu Gebote stehen, der große sittliche Adel, die leidenschaftliche und rücksichtslose Liebe zur Wahrheit, die in jedem Zuge mit diesem einzigen Talente zugleich diesen einzigen Charakter bekundet. In Lessings Anti-Goeze hat die Aufklärung alle ihre überlegenen Streitkräfte ins Treffen geführt, sie hat keine scharfe Waffe zu Hause gelassen, sie hat keine stumpfe mitgenommen, und der moralische Sieg hätte vollkommen sein müssen, selbst wenn der Gegner, den sie bekämpfte, weniger unwürdig, weniger beschränkt gewesen wäre.[1] Um sogleich den Mittelpunkt der Streitfrage zwischen Lessing und Goeze ans Licht zu stellen, so bildet deren Hauptthema das Verhältniß der christlichen Religion zur Bibel oder, um die Sache noch allgemeiner zu fassen, der Religion überhaupt zum Religionsbuch.

Im Unterschiede von den entgegengesetzten Parteien der Deisten und Orthodoxen ergreift Lessing in dieser Untersuchung einen Gesichtspunkt, der beiden widerstreitet und das fragliche Verhältniß so löst, daß die Religion selbst dem Parteikampf entnommen und auf ein Gebiet versetzt wird, welches nicht mehr zwischen dem Streite der Lehrmeinungen hin und her schwankt.

In einem Punkte nämlich sind Reimarus und Goeze einverstanden: daß die christliche Religion von der Glaubwürdigkeit der Bibel abhänge. Wie sie von der Bibel urtheilen, so urtheilen sie von der christlichen Religion. Weil die Bibel wahr ist, sagt Goeze, darum ist das Christenthum wahr; jeder Angriff gegen die Autorität der

[1] Ueber Lessings Philosophie und sein Verhältniß zu Leibniz vgl. Lessings Leben von Danzel. Theil II von Guhrauer. Ueber den Streit mit Goeze vgl. „G. Ephr. Lessing als Theologe, von Schwarz.“ Vgl. mein Werk: G. E. Lessing als Reformator der deutschen Litteratur. 2 Bände. (Stuttgart, Cotta, 1881.) Bd. I. Abschn. 1. S. 1—10.

Schrift ist ein Angriff gegen die christliche Religion selbst. Weil die Bibel aus so vielen Gründen nicht glaubwürdig ist, sagt Reimarus, darum ist das Christenthum bedenklich. So identificiren beide christliche Religion und Bibelglauben: hier liegt die Thesis, welche den Ausgangspunkt ihres Streites bildet, und die Lessing im Princip angreift.

Er will Bibel und Religion unterschieden wissen. Die Religion gleicht einem ehrwürdigen Gebäude, welches die Menschen seit Jahrhunderten bewohnen und im Laufe der Zeiten nach dem Maß ihrer Bedürfnisse und ihrer Geschicklichkeit ausgebaut haben, während die biblischen Urkunden gleichsam die ersten Grundrisse jenes Gebäudes sind, die von den ältesten Baumeistern herrühren sollen. Müssen denn die friedlichen Bewohner, die thätigen Fortbildner jenes großen Palastes nothwendig auch genaue Kenner dieser Grundrisse sein? Oder heißt es etwa, das Gebäude anzünden, wenn jemand nur die Grundrisse etwas näher beleuchten will? Muß mit den Grundrissen auch das Haus verbrennen? Oder wenn es wirklich irgendwo brennte, würde man, statt das Feuer im Palaste zu löschen, erst in den Grundrissen die Stelle aufsuchen, wo es brennt? So handeln die orthodoxen Theologen, wie sie sich nennen, die jeden Einwand gegen die Bibel auch für einen Einwand gegen die Religion halten. Sie würden darüber den Palast selbst verbrennen lassen, wenn er wirklich brennte, aber sie halten gleich jede leuchtende Erscheinung für eine Feuersbrunst.[1]

3. Die Religion als Grund der Bibel.

Offenbar muß die Religion dem Religionsbuch vorangehen; offenbar hat die christliche Religion bestanden, ehe christliche Religionsbücher geschrieben waren und gelesen wurden. Die Religion war eher, als die Bibel; das Christenthum eher, als die Schriften der Evangelisten und Apostel, und es bestand schon lange Zeit vor dem biblischen Kanon. Wenn aber die Religion einmal ohne schriftliche Urkunden bestanden hat, so ist die Möglichkeit bewiesen, daß sie überhaupt ohne Urkunde, daß die christliche Religion ohne Bibel bestehen kann. Wenn sie es nicht könnte, so müßte sich das Christenthum erst von dem Augenblicke datiren, wo die Bibel geschrieben wurde; so müßten wir unser

[1] **Eine Parabel.** Lessings sämmtl. Werke. Bd. X. S. 121 flgd. Vgl. mein Werk: G. E. Lessing. Bd. II. (4. Aufl.) Cap. I. S. 1—24.

Christenthum erst von dem Augenblicke datiren, wo von uns die Bibel gelesen wurde. Dagegen zeugt die Vernunft, die menschliche Erfahrung, die Geschichte der christlichen Kirche. Das historische Christenthum gründet sich nicht allein auf die Bibel, sondern auch auf die Tradition, wie der Katholicismus; und auf der andern Seite berufen sich Lehren, die entschieden nicht christlich, sondern häretisch sind, wie der Socinianismus, auf die Bibel, um ihre heterodoxen Begriffe zu rechtfertigen. Weit entfernt also, daß die Bibel den Grund der Religion bildet, muß vielmehr das entgegengesetzte Axiom gelten, und die Religion als der Grund der Bibel angesehen werden. So lautet der Satz, welchen Lessing gegen Goeze in allen Punkten vertheidigt.[1]

4. Das Wunder als Grund der Religion. Die «regula fidei».

Die Wahrheit der christlichen Religion gründet sich nicht auf die Glaubwürdigkeit der Bibel. Mag der Fragmentist immerhin diese umstoßen, so bleibt jene dennoch unverrückt und unverkümmert bestehen. Was ist nun der wahre Grund der christlichen Religion, wenn es die Bibel nicht ist? Man verweist uns auf die übernatürliche Thatsache ihrer Entstehung. Die christlichen Wunder, sagt man, seien „der Beweis des Geistes und der Kraft". Wenn in der That die Wunder dieser Beweis wären, wenn durch sie allein die christliche Religion wahrhaft bezeugt werden könnte, so dürften sie nicht aufhören zu geschehen, denn der einzige Beweis des Wunders ist das geschehende Wunder. Aber für uns giebt es keine lebendigen Wunder mehr, sondern nur Nachrichten von Wundern, die einst geschehen sein sollen. Offenbar sind diese Nachrichten selbst keine Wunder, und den günstigsten Fall gesetzt, daß die Nachricht wahr, das Wunder wirklich geschehen ist, so sind sie nur historische Wahrheiten, so berichten uns jene glaubwürdigen Erzählungen nur gewisse Thatsachen, die einmal geschehen sind und deshalb nur eine bedingte, aber keine ewige Nothwendigkeit haben. Zufällige Geschichtswahrheiten, sagt Lessing, können niemals der Beweis ewiger Vernunftwahrheiten werden. Darum kann sich auf den Glauben an historische Wahrheiten niemals die Religion gründen.[2]

[1] Axiomata. Wider den Pastor Goeze in Hamburg. Bd. X. S. 133 flgd. Vgl. Anti-Goeze, d. i. nothgedrungene Beiträge zu den freiwilligen Beiträgen des Herrn Pastor Goeze. — [2] Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft. An den Herrn Director Schumann zu Hannover. Bd. X. S. 33 flgd.

Also der Grund der Religion ist keine schriftliche Urkunde und keine historische Wahrheit: weder ein Wunder noch sonst irgend welche einmal geschehene Thatsache. Worin besteht nun die Religion? In ewigen Wahrheiten, welche niemals durch einzelne Facta bewiesen werden können. Worin besteht die christliche Religion? In den ewigen Wahrheiten, die seit den Anfängen des Christenthums geglaubt und deren Inbegriff frühzeitig als die „regula fidei" bezeichnet wurde. Diese regula fidei ist älter, als die Kirche, als die Gemeinde, als das neue Testament. Die Schriften der Apostel sind so wenig die Quelle dieser ursprünglichen Glaubensrichtschnur, daß sie in den ersten Jahrhunderten nicht einmal für deren authentischen Commentar galten: sie sind nicht ihre Quelle, sondern nur ihre ältesten Belege.[1]

5. Die christliche Religion und die Religion Christi. Evangelienkritik.

Indessen muß die christliche Religion wohl unterschieden werden von der Religion Christi. Dort ist Christus Object, hier Subject der Religion. Die christliche Religion glaubt an Christus; die Religion Christi ist sein eigener Glaube. Jene glaubt an Christus als den Sohn Gottes, der durch seinen Tod das Menschengeschlecht erlöst habe; Christus selbst glaubte an das ewige Leben und die göttliche Bestimmung des Menschen. Lessing ist, wie Leibniz, überzeugt, daß Christus die reine, praktische Vernunftreligion zuerst gelehrt und gelebt habe, daß er der erste praktische Lehrer der Unsterblichkeit gewesen sei.[2] Der Christusglauben in seinem subjectiven und objectiven Verstande (als Religion Christi und als christliche Religion) geht der Bibel voraus und liegt den Schriften der Evangelisten und Apostel zu Grunde: in diesen letzteren zeigt sich deutlich genug schon der Unterschied zwischen dem historischen und dem religiösen Glauben. In den drei ersten Evangelien, die nach Lessings Hypothese aus einem gemeinsamen hebräischen Urevangelium geschöpft haben, überwiegt jene äußerliche und historische Auffassung, deren Gegenstand der menschliche Christus ist; in dem Johannisevangelium dagegen überwiegt der höhere, geistige Verstand, der in Christus die menschgewordene Gottheit anschaut. Die ersten, früheren Evangelien stehen unter dem Einfluß der Geschichts-

[1] Lessings nöthige Antwort auf eine sehr unnöthige Frage des Herrn Hauptpastor Goeze. Bd. X. S. 239 flgd. — [2] Die Religion Christi. Aus Lessings Theol. Nachlasse. Bd. XI. S. 603. Vgl. Erziehung des Menschengeschlechts. § 58.

wahrheit, das spätere johanneische unter dem Einfluß der **ewigen Wahrheit** der Christusreligion. Wäre die erste Auffassung die alleinige geblieben, so war das Christenthum in Gefahr, als jüdische Secte zu verkümmern, denn hier entdeckte sich noch nicht der ursprüngliche Unterschied zwischen dem Principe der jüdischen und dem der christlichen Religion. Sollte die letztere unter den Heiden eine besondere, unabhängige Religion bleiben, so mußte Johannes sein Evangelium schreiben, wodurch das unabhängige Christenthum für ewig gegründet wurde.[1]

6. Das Wesen der Religion. Die Grundwahrheiten des Christenthums.

Dieser Punkt ist für Lessings religionsphilosophische Untersuchungen von großer Bedeutung. Er sucht die Elemente der Religion und findet sie nicht in irgend einer geschichtlichen Thatsache, in irgend einer geschriebenen Urkunde, sondern lediglich in ewigen, innern Wahrheiten, die geglaubt und praktisch ausgeübt werden. So geht seine Untersuchung auf den **Ursprung der Religion** und näher auf den ursprünglichen Geist der christlichen. Die Ursprünglichkeit des Christenthums hat Lessing auf das Klarste erleuchtet, indem er dessen Unabhängigkeit nach beiden Seiten hervorhebt: sowohl von den biblischen Urkunden, die aus der christlichen Religion hervorgehen, als von dem Judenthum, woraus der geschichtliche Gang der Dinge das Christenthum selbst hat hervorgehen lassen. In der ersten Rücksicht ist Lessing der entschiedenste Gegner der Orthodoxie, welche die Religion auf die Bibel allein gründen und den Geist des Christenthums unter das Joch des Buchstabens gefangen nehmen möchte; in der andern unterscheidet er sich sehr charakteristisch von der herkömmlichen Aufklärung, die in der christlichen Religion nur eine Fortbildung der jüdischen sehen wollte. Lessing erkennt, daß mit dem Christenthum ein ganz neuer Geist in die Weltgeschichte eintritt, der sich von allen frühern Religionsbegriffen, den jüdischen so gut wie den heidnischen, dem Principe nach unterscheidet. Wenn überhaupt jede Religion eine bestimmte Vorstellung ausbildet von dem Verhältnisse des Menschen zu Gott, so ist das Christenthum deshalb eine wesentlich andere Religion, als das Judenthum, weil es andere Begriffe vom Menschen und andere Begriffe von Gott hat.

[1] Neue Hypothese über die Evangelisten, als bloß menschliche Geschichtsschreiber betrachtet. Theol. Nachlaß. Bd. X. S. 495 flgd. § 62.

Gerade den letzten Punkt hatte die Aufklärung vor Lessing zu wenig begriffen. Was den Menschen betrifft, so glaubt die christliche Religion an das ewige Leben, gegründet auf die Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Was Gott betrifft, so glaubt sie an die Gottmenschheit: eine Vorstellung, welche im Geiste des Judenthums als Atheismus erschien; deshalb werden erst in dem Johannisevangelium die christlichen Religionsurkunden wahrhaft christlich, weil sie hier diese Vorstellung in ihrer ewigen Wahrheit erreichen, während die frühern judaisirenden Evangelisten dahinter zurückbleiben. Der jüdische Gottesbegriff ist reiner Monotheismus; der christliche, dogmatisch entwickelte Gottesbegriff besteht in der Trinität. Der Glaube an die Gottmenschheit, worauf sich die Lehre der Trinität gründet, gehört zum geschichtlichen Charakter des Christenthums und ist mit diesem so unveräußerlich verbunden, daß nur eine so geschichtslose Betrachtungsweise, wie die der wolfischen Aufklärung, davon absehen konnte. Lessing ist der erste, welcher die christliche Religion in ihrer Originalität, in ihrer vollen, geschichtlichen Eigenthümlichkeit begreifen will; darin allein besteht jenes große Problem, welches seine tiefsinnigsten Untersuchungen hervorruft.

7. Das Christenthum der Vernunft. Die Trinität.

Die Religion Christi gilt ihm als die reine, praktisch bekräftigte Vernunftreligion. Und die christliche Religion sollte in Lessings Verstande der Vernunft widersprechen? Ist überhaupt zwischen Religion und Vernunft ein unauflöslicher Gegensatz möglich? Und wenn er unmöglich ist, so müssen die positiven Religionen überhaupt mit der Vernunftreligion harmoniren, so muß auch in der Geschichte der Religionen die Vernunft sich entdecken und nachweisen lassen. Die Frage heißt: wie kann aus der natürlichen Religion eine positive, aus dem vernünftigen Christenthum ein geoffenbartes werden, oder wie verhält sich die Vernunftreligion zu der geschichtlich gegebenen Religion? Vor Lessing hatte die deutsche Aufklärung alle möglichen Fassungen dieses Verhältnisses erschöpft, unter der Voraussetzung, daß in den positiven oder geoffenbarten Religionen ein Unbegreifliches enthalten sei, welches die menschliche Vernunft niemals zu durchdringen vermöge. Angenommen einmal, daß der geoffenbarten Religion solche übernatürliche und irrationale Vorstellungen in der That inwohnen, so konnte sich die aufklärende Ver-

nunft in dreifacher Weise dazu verhalten: entweder positiv, indem sie jenes Unbegreifliche als ein Uebervernünftiges anerkannte; oder indifferent, indem sie gleichgültig davon absah; oder endlich negativ, indem sie es als vernunftwidrig verneinte. Den ersten Standpunkt behauptete Leibniz, den letzten Reimarus, den eklektischen Mittelweg gingen die gewöhnlichen Wolffianer auf der breiten Heerstraße der Aufklärung. Jeder dieser Standpunkte hatte seinen eigenthümlichen Mangel und konnte die eigentliche Aufgabe nicht lösen. Leibniz erreichte statt der gesuchten Harmonie zwischen Vernunftreligion und Offenbarung nur einen vorläufigen Vertrag, bei dem die Rechte der Vernunft verkürzt wurden. Und die Andern, welche die Vernunft allein im Auge behielten, konnten der Geschichte niemals gerecht werden: entweder nahmen sie der positiven Religion alle geschichtliche Eigenthümlichkeit oder alle religiöse Bedeutung. Lessing räumte die Voraussetzung aus dem Wege, von der jene Standpunkte abhingen, und welche die entscheidende Lösung hinderte. Ist es denn ganz ausgemacht, daß die Offenbarung unbegreiflich und der Vernunft unzugänglich ist, sei es daß sie dieselbe übersteige oder ihr widerspreche? Oder läßt sich vielleicht der Offenbarungsbegriff selbst in einen Vernunftbegriff verwandeln? Diesen Versuch macht Lessing, und damit verändert sich der Ausgangspunkt der ganzen Untersuchung. Er will den Beweis führen, daß die positiven (geschichtlichen) Religionen und näher das positive Christenthum nicht übervernünftig, nicht vernunftwidrig, sondern vernunftgemäß sei. Zur positiven Religion und zur Geschichte überhaupt verhält sich Lessing nicht weniger anerkennend, als Leibniz; die Sache der Vernunft ergreift er ebenso entschieden, als Reimarus: beide Gesichtspunkte weiß er so zu vereinigen, daß er die Geschichte der Religionen als den Entwicklungsgang der menschlichen Vernunft betrachtet. Nur so kann die Vernunft die geschichtliche Religion wirklich durchdringen; nur so können beide wirklich mit einander übereinstimmen, während sie von Leibniz friedlich neben einander und von Reimarus feindlich gegen einander gesetzt wurden. Lessing löst seine Aufgabe zuerst an dem Beispiele der christlichen Religion, welches ihm das nächste war, und richtet dann seinen Gesichtspunkt auf alle geschichtlichen Religionen. Ist das geschichtliche Christenthum im Einklange mit der Vernunft, so wird sich dasselbe von jeder Offenbarung, von jeder positiven Religion nachweisen lassen. Das geschichtliche Christen-

thum erscheint vernunftgemäß, wenn seine Grundbegriffe als Vernunftlehren können dargestellt werden. Diese Begriffe sind das Dogma der Trinität und die Vorstellung vom ewigen Leben. Die lessingsche Frage heißt: sind diese Begriffe vernunftgemäß?

Ein ewiges Leben setzt voraus, daß der menschliche Geist fortdauert, sich persönlich fortentwickelt und einer höhern Leiblichkeit theilhaftig werden kann. Diese Möglichkeit sucht Lessing in einem fragmentarischen Aufsatze aus den Principien der leibnizischen Philosophie zu beweisen. In dem continuirlichen Stufengange der Dinge müssen sich die Vorstellungskräfte immer mehr erweitern und verdeutlichen, sie streben auch im Menschen nach einem größern und hellern Gesichtskreise, und diesen zu erreichen, die Elemente der Welt alle klar und deutlich zu erkennen, muß der höher entwickelte Mensch mehr und schärfere Organe haben können, als welche ihm jetzt in den fünf Sinnen gegeben sind.[1]

Die Trinität erklärt, daß Gott nicht der abstract Eine ist, sondern von Ewigkeit her ein Wesen zeugt, welches ihm gleichkommt und mit ihm selbst Eines ausmacht. Diese Nothwendigkeit beweist Lessing aus dem Begriffe Gottes, wie ihn die leibnizische Philosophie festgestellt hat. Gott ist das vollkommenste Wesen und als solches zugleich die vollkommenste Vorstellung. Wäre er diese, wenn er nicht sich selbst vorstellte? Würde er sich selbst vorstellen, wenn in der Vorstellung, die er von sich hat, etwas fehlte von dem Wesen, welches er ist? Dann würde er nicht sich selbst, sondern nur einen Schatten von sich vorstellen, dann wäre seine Vorstellung, also auch sein Wesen, nicht das vollkommenste, also er selbst nicht Gott. Wenn er es ist, so muß seine Vorstellung eben so vollkommen als er selbst sein, so muß Gott, indem er sich vorstellt, „sich verdoppeln", ohne sich zu entzweien. Und darauf beruht die göttliche Dreieinigkeit. Gott denkt sich selbst, d. h. er denkt das vollkommenste Wesen und damit zugleich die Reihe der unvollkommenen Wesen. Oder, wie sich Lessing ausdrückt, Gott denkt seine Vollkommenheit absolut und getheilt: er denkt sie absolut in einem Wesen, welches eben so vollkommen als er selbst ist; er denkt sie getheilt in einem Stufenreiche werdender Voll-

[1] Daß mehr als fünf Sinne für den Menschen sein können. Leff. lit. Nachl. Bd. XI. S. 458 flgd. Die Schlußsätze, welche eine Metempsychose anzunehmen scheinen, sind nicht in Uebereinstimmung mit Leibniz, aber auch nicht aus den Grundsätzen bewiesen, denen Lessing in seinem Fragmente folgt.

kommenheit. Jeder göttliche Gedanke ist eine Schöpfung. Also schafft Gott ein ihm gleiches Wesen, d. h. er zeugt den Sohn, und ein Stufenreich werdender Vollkommenheit, d. h. er schafft eine Welt. Er schafft diese Welt auf die vollkommenste Art, d. h. er schafft die vollkommenste oder beste Welt. Diese beste Welt besteht in einer unendlichen Reihe von Wesen, die eine continuirliche Stufenordnung bilden und von Stufe zu Stufe zu immer höherer Gottähnlichkeit emporstreben. Die Vernunft kann nicht anders, als Gott in einer solchen Trinität, die Welt in einer solchen Stufenordnung denken. Diese Begriffe sind mit dem Geiste des Christenthums einverstanden, wenn sie sich auch nicht in seinem Buchstaben finden. Darum bezeichnet sie Lessing als „das Christenthum der Vernunft"[1], um anzudeuten, daß die Vernunft mit der freiesten Ueberlegung dem Geiste des Christenthums beistimmen könne. Freilich ist die lessingsche Trinität nicht die Kirchenlehre. Was Lessing den Sohn Gottes nennt, ist nicht die Gottmenschheit im kirchlichen Sinne, nicht Christologie im Verstande der rechtgläubigen Dogmatik. Auch will Lessing diesen Unterschied weder übersehen noch in Abrede stellen; er will nur zeigen, daß die christlichen Religionsbegriffe der Vernunft nicht so fern liegen, als die bisherige Aufklärung nach ihrem Verstande meinte und die Orthodoxie in ihrem Eifer behauptet. Die tiefdenkende Vernunft führt unwillkürlich zum Christenthum; und wenn die christlichen Religionsbegriffe in ihrem wahren Geiste fortgebildet werden, so müssen sie zur Vernunft führen. Lessing zeigt in dem „Christenthum der Vernunft" nur den möglichen Vereinigungspunkt zwischen Vernunft und Christenthum als das Ziel, welches gesucht werden müsse, und dem er selbst, so viel er vermochte, sich annähern wollte. Keineswegs meinte er, diesen Punkt gefunden und für alle Zeiten festgestellt zu haben. Er wollte die Bahn zu diesem Ziele brechen, von dem, wie er wohl sah, die Richtungen

[1] Das Christenthum der Vernunft. Theol. Nachl. Bd. XI. S. 604 flgd. Wenn Lessing die Trinität als Vernunftlehre darstellt, so widerspricht er zwar dem Buchstaben der leibnizischen Philosophie, aber er entspricht ihrem Geiste, indem er dazu echt leibnizische Begriffe anwendet. Wenn Lessing von Gott sagt, daß er alles schafft, was er denkt, so löst er jenen Widerspruch, welchen wir in Leibnizens Schöpfungsbegriffe dargethan haben (vergl. Cap. I dieses Buchs). Nach Lessing bezieht sich die Wahl Gottes nicht auf die Dinge, welche geschaffen, sondern auf die Ordnung, in der sie geschaffen werden sollen.

seines Zeitalters zu weit abgewichen waren. Er hätte sagen können: die menschliche Vernunft ist eine geborene Christin; das Christenthum läßt sich unabhängig von der Offenbarung in der Vernunft selbst entdecken.

8. Die Religion unter dem Gesichtspunkte der Entwicklung.

a) Die Geschichte als Entwicklung.

Die Religion Christi war nach Lessing eine reine Vernunftreligion. Die Vernunft war der Ursprung des geschichtlichen Christenthums, das Christenthum der Vernunft soll das Ziel der Geschichte sein. Aber zu diesem Ziele soll kein anderer Weg führen, als die Geschichte der christlichen Religion selbst: wie der Weg von den ersten Anfängen der menschlichen Religion bis zur christlichen die Geschichte der früheren Religionen war. Nicht durch irgend eine Formel, sondern durch die Geschichte selbst will Lessing die Vernunftreligion mit der positiven, das Christenthum der Vernunft mit dem positiven Christenthume versöhnen. Ohne Zweifel ist die Vernunft und ihre Religion die höchste Bestimmung der Menschheit, die erreicht werden muß. Aber ist es gleichgültig, wie sie erreicht wird? Ist es gleichgültig, auf welchem Wege das Menschengeschlecht jenem Ziele zugeführt wird, wenn es nur einmal dahin gelangt? Ist etwa der geradeste Weg auch der schnellste? Ist hier die gerade Linie wirklich die kürzeste? Offenbar wäre es sehr unvernünftig, wenn man die Menschen zur Vernunft gleichsam stoßen und vorzeitig treiben wollte, gleichviel, ob ihre Kräfte so fortschrittsfähig sind oder nicht. Der scheinbar nächste Weg würde in Wahrheit der allerweiteste werden, weil er das Ziel, welches er nicht schnell genug erreichen kann, eben deshalb verfehlen würde. Jede voreilige, gewaltsame Aufklärung ist gegen die Geschichte, gegen die Vernunft, gegen die Natur des Menschen. In diesem großen und tiefsinnigen Verstande war Lessing, so sehr er die Wahrheit liebte und die Rechte der Vernunft vertheidigte, ein Gegner jeder erzwungenen Aufklärung, wie es in seinem Zeitalter die josephinische war, die ebenso ungeschichtlich handelte, als die Verstandesaufklärung ungeschichtlich dachte.[1] Eine solche Aufklärung ist nicht Aufklärung, sondern Aufklärerei.

[1] Etwas, das Lessing gesagt hat. Fr. Heinr. Jacobi's Werke. Bd. II. S. 325 flgd.

b) Offenbarung als Erziehung.

Die Geister wollen nicht übertrieben, sondern gereift werden. Der einzig vernunftgemäße Weg, welcher langsam, aber sicher dem Ziele der Menschheit entgegengeht, ist die allmähliche Bildung, die nicht in Sprüngen, sondern in Stufen fortschreitet und jede höhere Stufe des menschlichen Geistes aus der früheren als deren natürliches Gesammtresultat hervorgehen läßt. Die Entwicklung des einzelnen Individuums nennen wir Erziehung. Auch das Menschengeschlecht verlangt eine analoge Entwicklung; es will zu seiner Bestimmung erzogen werden. In der Erziehung empfangen wir von Andern, was aus sich selbst zu erzeugen, unsere Vernunft noch nicht stark und selbständig genug ist. Aber wir empfangen nichts, das unserer Vernunft widerspricht; wir empfangen die Vernunftwahrheiten nur so, daß sie unserer noch unselbständigen und kindlichen Vernunft begreiflich werden. Und die Menschheit sollte nicht ebenso erzogen werden? Sie sollte nicht eben derselben Erziehung bedürfen? Was wir von Andern empfangen, wird uns offenbart: jede Erziehung ist in diesem Sinn Offenbarung. Wenn wir die Offenbarung, welche das einzelne Individuum erfährt, Erziehung nennen, so soll die Erziehung, welche dem Menschengeschlechte zu Theil wird, Offenbarung heißen. Wie uns die Vernunftwahrheiten erst offenbart, d. h. durch Erziehung gegeben werden, ehe wir selbst im Stande sind, sie selbstthätig und selbstdenkend zu erzeugen, so erscheint die Vernunftreligion im Menschengeschlechte zuerst als Offenbarung. Und wie die Erziehung des Individuums stufenmäßig fortschreitet von dem niedern Grade zum höhern, so entwickelt sich die Offenbarung in einer Stufenreihe von Religionen. Die Natur bildet ein continuirliches Stufenreich von Kräften. Wird nicht dasselbe auch von der Menschheit gelten müssen? Sie allein sollte von dem Naturgesetze der Entwicklung ausgeschlossen sein? Was ist das continuirliche Stufenreich menschlicher Bildungen anders, als die Weltgeschichte und ihre Zeitalter? Und wird nicht, was von der Menschheit gilt, nothwendig auch von der menschlichen Religion, was von der menschlichen Vernunft gilt, nothwendig auch von der Vernunftreligion gelten müssen? Sie allein sollte von dem Entwicklungsgesetz der Geschichte ausgeschlossen sein? Die Entwicklung der Vernunftreligion ist Offenbarung; die Stufen dieser Entwicklung sind die geoffenbarten oder positiven Religionen; das Ziel derselben ist die

reine, zum klaren Bewußtsein entwickelte Vernunftreligion. „Warum wollen wir", sagt Lessing, „in allen positiven Religionen nicht lieber weiter nichts, als den Gang erblicken, nach welchem sich der menschliche Verstand jedes Orts einzig und allein entwickeln können, und noch ferner entwickeln soll, als über eine derselben entweder lächeln oder zürnen? Diesen unsern Hohn, diesen unsern Unwillen verdiente in der besten Welt nichts: und nur die Religionen sollten ihn verdienen? Gott hätte seine Hand bei allem im Spiele; nur bei unsern Irrthümern nicht?"[1]

c) Die Theodicee der Geschichte.

Die Idee, welche Lessings Erziehung des Menschengeschlechts zu Grunde liegt, ist ganz im tiefern Geiste der Theodicee gedacht: es ist die Rechtfertigung der Offenbarung aus der Geschichte. Wie die Natur ihrem letzten Grunde nach Schöpfung ist, so ist die Religion ihrem letzten Grunde nach Offenbarung. Denn die Religion beruht auf der Vorstellung oder Idee Gottes in uns, die der Mensch so wenig, als irgend eine andere Vorstellung, rein aus sich selbst zu erzeugen, die er aus keiner gegebenen Vorstellung abzuleiten vermag, die also seinem Geiste ursprünglich gegeben und eingepflanzt worden. Gott offenbart sich in und durch die Natur, in und durch den menschlichen Geist, aber in dem letztern offenbart er sich so, daß er sich ihm offenbart. Diese Offenbarung ist die Wurzel aller Religion. Muß sich nicht mit dem Geiste auch dieses Datum im Geiste entwickeln, dieser Keim des religiösen Lebens, diese Offenbarung Gottes im Menschen? Es giebt also nothwendig eine Entwicklung oder eine Geschichte der Offenbarung. Wie die Natur eine continuirliche Schöpfung ist, so ist die Religion eine continuirliche Offenbarung. Wie die continuirliche Schöpfung in der Naturentwicklung besteht, so besteht die continuirliche Offenbarung in der Geschichte der Religion. Diese Folgerungen, die sich aus den Grundsätzen der leibnizischen Philosophie mit Nothwendigkeit ergeben, hat Lessing in seiner Erziehung des Menschengeschlechts gezogen und eben so tiefsinnig wie einleuchtend auseinandergesetzt. Wenn man die leibnizische Philosophie eine Theodicee der Natur nennen will, so könnte man jene Sätze Lessings als eine Theodicee der Geschichte bezeichnen. Jede positive Religion rechtfertigt sich aus ihrem

[1] Die Erziehung des Menschengeschlechts. Lessings sämmtl. Werke. Bd. X. S. 308.

geschichtlichen Zusammenhange, aus dem Zeitalter, dem sie angehört, und welches durchgängig bestimmt ist durch die Beschaffenheit der menschlichen Cultur, durch den physischen und moralischen Bildungsgrad des menschlichen Geistes. Auch abgesehen von jenem tiefern Princip, wonach jede Religion ihrem letzten Grunde nach wirklich Offenbarung ist und darum in geoffenbarten Religionen erscheint, würde sich dennoch unter dem Zwange einer geschichtlichen Nothwendigkeit die natürliche Religion in eine geoffenbarte, die Vernunftreligion in eine positive verwandeln müssen. Lessing hat diese geschichtliche Nothwendigkeit secundären Ranges nicht übersehen. Wenn in der Erziehung des Menschengeschlechts die ewige Wahrheit der geoffenbarten Religionen erklärt wird, so beleuchtet ein fragmentarischer Aufsatz des lessingschen Nachlasses die zeitliche Entstehung derselben. Aehnlich wie Rousseau aus dem Naturzustande den Staat ableitet, will Lessing aus der natürlichen Religion die positive entstehen lassen. Die natürliche Religion nämlich müßte so mannichfaltig und so verschieden sein, als die Individuen selbst. Das gesellschaftliche Bedürfniß, welches die Vereinigung der Individuen erzwingt, muß auch eine Vereinigung der religiösen Meinungen erzwingen und so eine conventionelle Religion herbeiführen, die eben so positiv als die bürgerliche Gesetzgebung sein will und, um ihre Autorität zu sichern, das Ansehen einer geoffenbarten behauptet. Die geschichtliche Nothwendigkeit, die einer solchen Religion inwohnt, nennt Lessing ihre innere Wahrheit, und er schließt daraus, daß alle positiven Religionen gleich wahr und gleich falsch sind. Wie Spinoza denjenigen bürgerlichen Zustand für den besten erklärte, welcher dem natürlichen am nächsten kommt, so erklärt Lessing diejenige positive Religion für die beste, welche mit der natürlichen am meisten übereinstimmt.[1] Indessen kann diese Ableitung der positiven Religion auch in Lessings Augen nur den Werth einer nebensächlichen Erklärung haben; denn die Nothwendigkeit, womit sie begründet wird, besteht in zufälligen Bedingungen. Der menschliche Vertrag macht nicht, sondern befestigt nur das Ansehen der positiven Religion, die aus der Natur der menschlichen Vernunft mit innerer Nothwendigkeit hervorgeht.

Wenn in diesem tieferen Verstande die Offenbarung so viel als

[1] Ueber die Entstehung der geoffenbarten Religion. Bd. XI. S. 607 flgd.

die Entwicklung oder die Erziehung des Menschengeschlechts ist, so bildet jede positive Religion gleichsam eine Unterrichtsclasse in dieser großen Schule der Weltgeschichte, so sind die Urkunden derselben gleichsam die Elementarbücher dieses planmäßigen Unterrichts: sie sind wie die guten Elementarbücher der jedesmaligen Fassungskraft ihrer Zöglinge angemessen und darauf bedacht, diese Fassungskraft so weit zu befördern, daß der Zögling in eine höhere Classe übergehen und ein Religionsbuch höherer Ordnung empfangen kann. Der Zweck aber, den die göttliche Pädagogik im Menschengeschlechte verwirklicht, kann kein anderer sein, als in dem stufenmäßigen Fortschritt der positiven Religionen die Ausbildung der Vernunftreligion zu bewirken. Die endgültige Uebereinstimmung der Offenbarung mit der Vernunft, der positiven Religion mit der Vernunftreligion ist das Ziel, welchem die Menschheit nach den ewigen Absichten göttlicher Weisheit entgegengeht. Ist die christliche Religion die höchste positive, so müssen ihre Begriffe, die Gottmenschheit, die Trinität, die Erlösung und Genugthuung, in Vernunftlehren verwandelt werden, so muß sich die Vernunft des Christenthums zuletzt zu dem Christenthume der Vernunft aufklären. „Man wende nicht ein", sagt Lessing, „daß dergleichen Vernünfteleien über die Geheimnisse der Religion untersagt sind. Es ist nicht wahr, daß Speculationen über diese Dinge jemals Unheil gestiftet und der bürgerlichen Gesellschaft nachtheilig geworden. Nicht den Speculationen: dem Unsinn, der Tyrannei, diesen Speculationen zu steuern; Menschen, die ihre eigenen hatten, nicht ihre eigenen zu gönnen, ist dieser Vorwurf zu machen. Oder soll das menschliche Geschlecht auf diese höchsten Stufen der Aufklärung und Reinigkeit nie kommen? Nie? Nie? Laß mich diese Lästerung nicht denken, Allgütiger! Die Erziehung hat ihr Ziel: bei dem Geschlechte nicht weniger, als bei dem Einzelnen. Was erzogen wird, wird zu Etwas erzogen. Nein; sie wird kommen, sie wird gewiß kommen, die Zeit der Vollendung — die Zeit eines neuen ewigen Evangeliums, die uns selbst in den Elementarbüchern des neuen Bundes versprochen wird. Gehe deinen unmerklichen Schritt, ewige Vorsehung, nur laß mich dieser Unmerklichkeit wegen an dir nicht verzweifeln. Laß mich an dir nicht verzweifeln, wenn selbst deine Schritte mir scheinen sollten, zurückzugehen! Es ist nicht wahr, daß die kürzeste Linie immer die gerade ist."[1]

[1] Erziehung des Menschengeschlechts. § 76 flgd. Bd. X. S. 325 flgd.

So bildet der Begriff der Entwicklung, der von dem echten Geiste der leibnizischen Lehre abstammt, den Gesichtspunkt, unter welchem Lessing die Religion betrachtet und die Religionen beurtheilt. In diesem Begriff, den er für die Geschichte fruchtbar zu machen wußte, unterscheidet sich Lessing von Spinoza, der den Begriff der Geschichte nicht haben konnte, und von der Verstandesaufklärung, welche innerhalb ihrer logischen Schranke nicht geschichtlich zu denken vermochte. Von dieser Seite hat die Verstandesaufklärung ihren Lessing niemals begriffen. Es ist in dieser Rücksicht sehr charakteristisch, daß Mendelssohn gar nicht glauben wollte, Lessing habe die Sätze über die Erziehung des Menschengeschlechts geschrieben. So wenig kannte er den Geist und, was er niemals hätte verkennen sollen, den Stil seines Freundes. Von Spinoza wollte er nicht glauben, daß er die Zwecke geleugnet, von Lessing nicht, daß er den Begriff der Entwicklung im Großen gedacht habe. „Ich für mein Theil", sagt Mendelssohn, „habe keinen Begriff von der Erziehung des Menschengeschlechts, die sich mein verewigter Freund Lessing von, ich weiß nicht, welchem Geschichtsforscher der Menschheit hat einbilden lassen. Der Fortgang ist nur für den einzelnen Menschen."[1]

9. Lessing im Verhältniß zu Leibniz und Spinoza.

In einem Punkte unterschied sich Lessing von Leibniz; er wollte das Uebervernünftige nicht als ein Unbegreifliches, sondern nur als ein noch nicht Begriffenes gelten lassen. In dieser Rücksicht verfuhr er rationaler, als der Philosoph, dessen Grundsätze er so fruchtbar anwendete. Um die Trinität und die Gottmenschheit zu begreifen, welche Leibniz als ein undurchdringliches Mysterium angesehen hatte, mußte Lessing die Schöpfung nicht als ein Bruchtheil des göttlichen Wesens, sondern als die volle, unverkürzte Offenbarung desselben betrachten. Er mußte von Gott behaupten, daß er alles schafft, was er denkt, denn sonst hätte Gott nicht sich selbst, d. h. sein wirkliches Ebenbild schaffen können. So mußte Lessing die göttliche Vernunft als die allumfassende und die Wirklichkeit der Dinge in Gott begreifen.[2] Hierin dachte er mehr pantheistisch, als Leibniz, und in diesem Punkte allein finde ich Lessings vielbesprochene und viel-

[1] Mendelssohns Jerusalem oder über religiöse Macht und Judenthum. Mendelss. sämmtl. Werke. Bd. V. S. 120. — [2] Ueber die Wirklichkeit der Dinge außer Gott. Lessings sämmtl. Werke. Bd. XI. S. 111 flgd.

bestrittene Verwandtschaft mit Spinoza. Je rationaler und pantheistischer Lessing die leibnizische Philosophie in sich ausbildete, um so mehr durfte er sich dem Spinoza, diesem rein rationalen und rein pantheistischen Denker, verwandt fühlen. Indessen soll man darüber Lessing nicht zum Spinozisten machen. Denn, worin er sich von Spinoza unterschied, war doch immer mehr, als worin er ihm beistimmte; seine Abweichung blieb doch immer größer, als die Annäherung. Die Idee, welche unsren Lessing beherrschte, war die leibnizische Harmonie, die so viel als Entwicklung bedeutet, und er kannte den Unterschied sehr wohl zwischen dieser Harmonie und der spinozistischen, die bloß auf Identität und mathematische Einheit ausging.

Lessing übte die Aufklärung, wie Kant deren Aufgabe verstanden wissen wollte, als er in einer besonderen Abhandlung die Frage: „was ist Aufklärung?" so beantwortete und die echte von der unechten so unterschied, daß für jene kein besseres Beispiel gefunden werden kann als Lessing. Kants Aufsatz hatte die Absicht, das Zeitalter Friedrichs des Großen dadurch zu charakterisieren und zu erheben, daß in ihm die Aufklärung erstrebt, nicht fabricirt werde, daß man sie nicht despotisch einführe und den Menschen aufzwinge, sondern nur die Bedingungen freigebe, unter denen die aufklärenden Geisteskräfte thätig und mit Erfolg wirksam sein können. Es sei noch kein aufgeklärtes Zeitalter, sondern erst das Zeitalter der Aufklärung. Hätte er den Weg dieser intellectuellen Aufklärung durch ein Vorbild bezeichnen wollen: welches Vorbild konnte dafür bezeichnender sein als das des einzigen Lessing?[1]

Aufklärung ist Entwicklung, ist Erziehung. In welchem Sinne Lessing die religiöse Entwicklung nahm und die religiöse Erziehung geübt wissen wollte, hat er uns auf das Anschaulichste dargethan und poetisch verkörpert in seinem Nathan.[2]

Im Geiste jenes echt leibnizischen Begriffs der Entwicklung, der die Dinge in ihrer Eigenthümlichkeit nicht bloß läßt, sondern aufsucht, konnte Lessing so gut wie Leibniz die Fesseln der Schule und des Systems entbehren, mußte er, wie Leibniz, dem Secten-

[1] Vgl. Bd. V (4. Aufl.) dieses Werks. Zweites Buch. Cap. VI. Mein System der Logik und Metaphysik. Zweite Auflage. Erstes Buch. Abschnitt III. § 71. Zusatz 2. S. 195—196. — [2] Vgl. meine Schrift über „Lessings Nathan. Idee und Charaktere der Dichtung." 4. Aufl. (Cotta, 1896.)

geiste jeder Art abgeneigt sein. Seine Geistesfreiheit hatte den richtigen Zug; sie bestand eben darin, daß er die Dinge in ihrer eigenthümlichen Natur und Freiheit anerkannte und in dieser Lebendigkeit zu durchdringen, nicht in das fremde Maß vorgefaßter Begriffe zu zwängen suchte; daß er dem Vorurtheile in jeder Gestalt Feind war. Er konnte den Dingen, welche er beurtheilte, gerecht werden, weil er ihnen congenial war, weil er seinen Verstand ihrer Natur conform zu machen wußte. Will man die Männer der Verstandesaufklärung als „Freidenker" bezeichnen, so fehlte ihnen wenigstens diese Geistesfreiheit, welche Lessing hatte; und Lessing von jenen Freidenkern zu unterscheiden, konnte Herder sehr gut sagen: „er war kein Freidenker, sondern ein Rechtdenker!"

Sechstes Capitel.

Die Originalitätsphilosophie und Geschichtsphilosophie. Johann Gottfried Herder.

I. Standpunkt und Aufgabe.

Aus der Stufe unserer Aufklärung, die wir so eben begriffen haben, erklärt sich leicht die letzte Phase dieses Zeitalters, worin die gegebenen Grundlagen der Philosophie aufgelöst und die nächste Epoche angebahnt wird.

Die Gedankenrichtung, welche der aufklärende Geist in Winckelmann und Lessing genommen, verfolgt überall die geschichtliche Entwicklung der Menschheit: sie will die Vergangenheit nicht mehr, wie es die Verstandesaufklärung mit sich gebracht hatte, aus dem Gesichtspunkte der Gegenwart beurtheilen durch deren vorgefaßte logische und moralische Begriffe, sondern sie will dieselbe aus ihren eigenen innern Bedingungen, aus ihrer eigenen Gemüthsverfassung in congenialer Weise erklären. Hatte Winckelmann das Wesen der griechischen Kunst in seiner Ursprünglichkeit und Eigenthümlichkeit entdeckt und die Kunst der Alten in ihrer geschichtlichen Entwicklung begriffen, so suchte Lessing Religion und Christenthum in ihren ur-

sprünglichen Bedingungen darzuthun und durch die Idee der geschichtlichen Entwicklung jenen starren Widerspruch zu lösen, worin die Verstandesaufklärung befangen geblieben war: den Widerspruch zwischen Vernunft und Geschichte, Vernunftreligion und Offenbarungsglauben.

Diese Betrachtungsweise, nachdem sie einmal in Gang gekommen, wird natürlich immer weiter in die Vergangenheit bis zu der Urgeschichte der Menschheit zurückgewiesen; sie steigt von Culturstufe zu Culturstufe herunter bis zu den Anfängen der menschlichen Bildung. Die Quelle der Menschengeschichte ist der Punkt, auf den diese Gedankenrichtung nothwendig hinweist, und der bald auf das Lebhafteste die Einbildungskraft des speculativen Geistes beschäftigt. Wo und was ist der Anfangspunkt aller menschlichen Bildung, der Ursprung aller menschlichen Entwicklung? Wie Leibniz in den angebornen Ideen den Ursprung der menschlichen Erkenntniß entdeckt hatte, die Begriffe a priori, welche aller Wissenschaft vorausgehen; so sucht man jetzt den Ursprung der Menschenbildung überhaupt, den Menschen a priori, der aller Geschichte vorausgeht: gleichsam, um einen goetheschen Ausdruck zu brauchen, das Urphänomen des Menschen. Hatte man im Anfange der neuen Philosophie nach der ersten Bewegungsursache der Natur gefragt, so fragt man jetzt im Ausgange dieser Periode nach der ersten Bewegungsursache der G e s c h i c h t e.

Dahin drängen als auf ihren Endpunkt alle jene Originalitätsfragen, die das Zeitalter beschäftigen, alle jene Untersuchungen über den Ursprung der Religion, der Kunst, der Poesie, der Sprache, des Staats u. s. f., denen allen das gemeinsame Interesse für das ursprünglich und eigenthümlich Menschliche, mit einem Worte für das O r i g i n a l e, zu Grunde liegt. Sie fassen sich alle in der letzten Frage zusammen: was ist der ursprüngliche Mensch? Worin besteht das Urmenschliche, das noch nicht durch die künstliche Bildung abgeschwächt ist? Was ist der Mensch, wie er unmittelbar aus der Hand der Natur und aus der Hand Gottes hervorgeht? Offenbar ist der Mensch in dieser Unmittelbarkeit Gott und der Natur am nächsten verwandt; alle seine Gemüthskräfte sind hier noch in voller, ungebrochener Einheit bei einander; noch hat sie der Mechanismus der Bildung nicht abgespannt und entzweit.

Dieser ursprüngliche menschliche Mikrokosmus schwebt der speculativen Einbildungskraft des Zeitalters vor als das Urbild der

Menschheit, als der Genius der menschlichen Natur, welchen man in seiner Originalität wiederherstellen, wiederbeleben, zu dem man aus dem gegenwärtigen, aller echten Ursprünglichkeit entfremdeten Bildungszustande zurückkehren müsse. „Man sehnt sich nach des Lebens Bächen, ach! nach des Lebens Quelle hin!" Mit diesen Worten ist der Geistesdrang dieser Zeit ausgesprochen, deren Züge nirgends gewaltiger und hinreißender ausgeprägt sind, als in dem goetheschen Faust, der aus eben jenem Drange hervorging.

Die menschliche Natur in ihrer Ursprünglichkeit, in ihrer Einheit! Die menschliche Natur als der lebendige Spiegel des Weltalls! Das ist sie nur in ihren kindlichen, kleinen, dunkeln Vorstellungen, wodurch Leibniz den Zusammenhang zwischen Natur und Geist, das continuirliche Stufenreich der Kräfte, die Harmonie des Universums erklärt und die Geltung des Individuums als eine Welt im Kleinen gerechtfertigt hatte.[1]

Nun können wir das Ganze nur vorstellen und desselben nur innewerden in der Weise der dunkeln Erkenntniß. Das dunkle Bewußtsein ist das Gefühl. Der ursprüngliche Mensch ist der fühlende. Dieses Gefühl ist der Zustand der vollkommensten und einfachsten Innigkeit, worin, wie in einem Brennpunkte, sich alle Seelenkräfte vereinigen, woraus als ihrer Quelle alle menschliche Entwickelung hervorgeht.

Der menschliche Geist, als ein Ganzes genommen, fühlt nur, was er ist, und was er im Ganzen ist, kann er nur fühlen. Sowie der Mensch unmittelbar aus der Hand Gottes und der Natur hervorgeht, ist er und fühlt sich Gott und der Natur am nächsten verwandt und von beiden unmittelbar getrieben und erfüllt. Wenn sich der menschliche Geist naturmächtig fühlt und naturmächtig handelt, ist er genial. In der Gemüthsverfassung, worin er sich Gott am nächsten verwandt, von Gott kindlich abhängig fühlt, ist er gläubig. So sind Glaube, Genie, Gefühl die Formen, unter denen hier das ursprünglich Menschliche (Originale) aufgefaßt, zum Urbilde der Menschheit erhoben, der menschlichen Entwicklung zum Ziele gesetzt wird.

Die von dem Drange nach Originalität und nach Erkenntniß der Originalität ergriffene Aufklärung entwickelt sich in den verschwisterten Richtungen der Glaubens-, Genie- und Gefühls-

[1] Vgl. oben Cap. VIII und X des vorigen Buchs.

philosophie und bildet diese Standpunkte aus in Hamann, Lavater und Friedrich Heinrich Jacobi, denen Herder vorausgeht.

Diese Originalitätsphilosophen werden die entschiedenen Gegner der Verstandesaufklärung; sie verneinen den Dogmatismus der Philosophie, ohne ihn zu überwinden; sie stehen vor der Schwelle der kritischen Philosophie, die sie nicht fassen, und umgeben die Wege der deutschen Geniepoesie, auf die sie mitdrängend und mitstürmend einwirken. Es sind die Stürmer und Dränger in der Philosophie. Den Geniedenkern ist das nächste und interessanteste Object das wirkliche Genie. So werden Herder, Lavater, Jacobi Goethes Jugendfreunde. Der tiefste unter diesem prophetischen Geschlechte unserer Aufklärung, unter diesen Originalphilosophen war Hamann, dessen Wesen (und damit zugleich jene ganze Geistesrichtung) Goethe am besten getroffen hat, wenn er dasselbe so beschreibt: „Alles, was der Mensch zu leisten unternimmt durch That oder Wort, muß aus sämmtlichen vereinigten Kräften entspringen; alles Vereinzelte ist verwerflich".

II. Johann Gottfried Herder.

1. Verhältniß zu Lessing und der Aufklärung.

Wie Reimarus und Winckelmann bestimmend auf Lessing einwirken, so sind Winckelmann und Lessing von der einen Seite die Ausgangspunkte für Herder, während ihn von der andern Lavater, Jacobi und namentlich Hamann beeinflussen. Wie Lessing das Mittelglied bildet zwischen der Verstandesaufklärung und der Originalitätsphilosophie, eine Stellung, worin er den eigentlichen Höhepunkt in der Entwicklung unserer gesammten Aufklärung behauptet; so bildet Herder das Mittelglied zwischen der zweiten und dritten Entwicklungsstufe der Aufklärung, zwischen Lessing und Jacobi. Er möchte ganz im Einklange mit diesem seinem Standpunkte den Vermittler machen in jenem Streite, den Jacobi und Mendelssohn über Lessings Spinozismus führen.

So finden wir alle Stufen unserer Aufklärung durch Mittelglieder zu einer stetigen Reihe verbunden, Wolff macht den Uebergang von Leibniz zu Reimarus, Reimarus und Mendelssohn den Uebergang von Wolff zu Lessing, Lessing macht den Uebergang von Winckelmann zu Herder, dieser den Uebergang von Lessing zu Goethe.

Erst in Lessing und Herder wird der esoterische Geist der leib-

nizischen Philosophie, der bisher gebunden gewesen war, frei und erhebt sich zu dem Bewußtsein seines Ursprungs. Sie wissen, von wessen Saat sie die Früchte ernten. Erst auf diesen Höhen der deutschen Aufklärung wird Leibniz wahrhaft erkannt. Dies beweist am besten, wie weit dieser große Denker seinem Zeitalter vorausgeeilt war, wie deshalb mit Recht seine Philosophie als Inbegriff der deutschen Aufklärung gelten darf.

2. Herders Richtung und Geistesart.

Herder theilte mit Winckelmann und Lessing die congeniale Betrachtungsweise. Wenn sich aber dieses Vermögen bei Winckelmann durch die klare plastische Anschauung und bei Lessing durch das deutliche, dialektisch mächtige Denken bethätigte, so wurde es in Herder von einer dichterischen Einbildungskraft erleuchtet und getragen. Darum äußert sich seine congeniale Betrachtungsweise mehr poetisch, als logisch, und aus dieser Stimmung der Gemüthskräfte erklärt sich die Eigenthümlichkeit seiner Schreibart. Herders Stil hat nichts von Winckelmanns Plastik, nichts von Lessings Logik; er ist, wie eine von großen Vorstellungen stürmisch bewegte Phantasie, blitzartig, schwunghaft, aufgeregt und fragmentarisch. Er schreibt mehr lebhaft als deutlich, die überwallenden Gefühle verwandeln sich ihm oft statt in klare Ausdrücke in stumme Ausrufungszeichen, die Gedanken in Gedankenstriche; seine originellsten Schriften tragen das Gepräge einer höchst lebendigen, fortreißenden, athemlosen Unruhe. Mit der Ruhe und Klarheit, mit der anschaulichen und deutlichen Darstellungsweise fehlt dem herderschen Stile das Beste von dem, was den mustergiltigen Schriftsteller ausmacht. Das war sicher der Mann nicht, der einen Spinoza wahrhaft verstehen und einen Kant beurtheilen oder gar widerlegen konnte. Wohl aber war vermöge dieser Verfassung Herders Verstand vorzüglich geeignet, in die dunkleren Regionen des menschlichen Geistes mit verwandtem Auge zu schauen, er hatte die große Gabe, sich ein fremdes Gemüthsleben und fremde Phantasien anzuempfinden, und die Gefühlsfäden seiner Seele erstreckten sich oft mit wunderbarem Tact in die verborgenen Tiefen des menschlichen Geistes, die sich dem bloß logischen Verstande nicht offenbaren.

Darum waren es besonders die Bildungszustände der Religion und Poesie, in denen sich Herders Geist unmittelbar heimisch fühlte.

Und wie er ganz im Charakter seiner Geistesverwandtschaft mit Winckelmann und Lessing für das Ursprüngliche und Eigenthümliche der Erscheinungen einen intuitiven Sinn hatte, so richtete sich Herder auf die elementaren Zustände der Religion und Poesie. Der kindliche Glaube der Menschheit und die Volkspoesie aller Zeiten zogen ihn an; er wußte sich mit diesen Erstgeburten des menschlichen Genius in eine poetische Wahlverwandtschaft zu setzen, und so entdeckte Herder geradezu ganze Reiche der menschlichen Bildung, welche die frühere Aufklärung kaum beleuchtet oder gar verdunkelt hatte. Er entdeckte den Genius in der Religion und Poesie des morgenländisch-hebräischen, des nordisch-heidnischen, des christlich-romantischen Geistes. Er wußte die Religion poetisch zu genießen und mit dem alten Testamente eben so vertraut als mit Ossian zu verkehren. Darin ergänzte Herder vortrefflich Winckelmann und Lessing, denen das classische Alterthum mehr verwandt war. In diesem Triumvirat unserer Aufklärung finden sich die Richtungen vereinigt, welche später in die Gegensätze des Classischen und Romantischen auseinandergehen sollten.

Was Winckelmann dem Alterthum und der bildenden Kunst gewesen war, suchte Herder für Poesie und Christenthum zu werden. Wenn Reimarus aus logischen und moralischen Gründen die Wahrheit der Bibel bestritten, wenn Lessing diese Wahrheit pädagogisch wiederhergestellt hatte, so wollte sie Herder *poetisch* wiederherstellen. Ihm galt die Bibel als ein poetisches und heilig-poetisches Buch, während sie bei Lessing für ein weises Elementarbuch der Menschheit gegolten hatte. Den Begriff der Entwicklung, welchen Lessing in seiner Erziehung des Menschengeschlechts auf die Religion angewendet, will Herder auf die ganze Menschheit anwenden.

3. Herders Geschichtsphilosophie im Gegensatze zu der Verstandesaufklärung.

In diesem Sinne schreibt er der Verstandesaufklärung schon vor jenem lessingschen Entwurf seinen Absagebrief in dem Aufsatz: „*Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*". Der Grundfehler der Zeitphilosophen ist, daß sie das Leben der Vergangenheit nach den Begriffen der Gegenwart beurtheilen, daß sie kindliche Zustände mit entwickelten und überreifen Begriffen vergleichen, daß sie nur diese Begriffe, aber nicht den Gang der Geschichte verstehen. „Hast Du je einem Kinde aus der philosophischen Grammatik Sprache beigebracht, aus der abgezogensten Theorie der

Bewegung das Gehen gelernt? Hat ihm die leichteste oder schwerste Pflicht aus einer Demonstration der Sittenlehre begreiflich gemacht werden müssen, und dürfen, und können? Gottlob eben, daß sie es nicht dürfen und können! Wie thöricht, wenn Du diese Unwissenheit und Kindessinn mit den schwärzesten Teufelsgestalten Deines Jahrhunderts, Betrügerei und Dummheit, Aberglauben und Sclaverei, brandmarken, Dir ein Heer von Priesterteufeln und Tyrannengespenstern erdichten willst, die nur in Deiner Seele existiren." „Unser Jahrhundert hat sich den Namen Philosophie mit Scheidewasser vor die Stirne gezeichnet, das tief in den Kopf seine Kraft zu äußern scheint. Ich habe also den Seitenblick dieser philosophischen Kritik der ältesten Zeiten, von der jetzt bekanntlich alle Philosophien der Geschichte und Geschichten der Philosophie voll sind, mit einem Seitenblicke des Unwillens und Ekels erwidern müssen."[1] „Jede menschliche Vollkommenheit ist individuell. Man bildet Nichts aus, als wozu Zeit, Klima, Bedürfniß, Weltschicksal Anlaß giebt. Und der allgemeine philosophische, menschenfreundliche Ton unseres Jahrhunderts gönnet jeder entfernten Nation, jedem ältesten Zeitalter der Welt an Tugend und Glückseligkeit so gern unser eigen Ideal? ist so alleiniger Richter, ihre Sitten nach sich allein zu beurtheilen, zu verdammen oder schön zu dichten?" „Sollte es nicht offenbaren Fortgang und Entwicklung in höherm Sinne geben? Der wachsende Baum, der emporstrebende Mensch muß durch verschiedene Lebensalter hindurch, alle offenbar im Fortgange! ein Streben auf einander in Continuität! — Indeß ist's doch ein ewiges Streben! Niemand ist in seinem Alter allein, er baut auf das Vorige, dies wird nichts als Grundlage der Zukunft, will nichts als solche sein: so spricht die Analogie in der Natur, das redende Vorbild Gottes in allen Werken. Offenbar so im Menschengeschlechte! Der Aegypter konnte nicht ohne den Orientalen sein; der Grieche baut auf jene, der Römer erhob sich auf den Rücken der ganzen Welt: wahrhaftig Fortgang, fortgehende Entwicklung, wenn auch kein Einzelnes dabei gewänne: es geht ins Große, es wird Schauplatz einer leitenden Absicht auf Erden, Schauplatz der Gottheit."[2]

In diesem Geiste schrieb Herder seinen großen Versuch: „Ideen

---

[1] Vgl. Herders sämmtl. Werke zur Philosophie und Geschichte. Bd. II. Nr. IV. — [2] Ebendaselbst.

zur Geschichte der Menschheit". Man sieht wohl, wie hier die leibnizische Metaphysik für die Geschichte urbar gemacht wurde. Dabei sind Lessing und Herder sich deutlich bewußt, daß sie in diesem echten Geiste der leibnizischen Philosophie denken, daß sie in der Geschichte jenes Stufenreich menschlicher Bildungen aufsuchen, welches die Monadenlehre behaupten und fordern mußte. Sie lösen dieses leibnizische Problem. Wenn die Theodicee beweisen wollte, daß in der Welt eine stetig fortschreitende Entwicklung und darum eine vollkommene Harmonie stattfinde, so haben Lessing und Herder diese tiefsinnige Idee in der Weltgeschichte zu beweisen, die unverkennbare und große Absicht gehabt. Der Gedanke einer Geschichtsphilosophie war in dem Geiste Herders schon eine Jugendidee, die unter der Macht des Zeitalters wie ein Bedürfniß in ihm erwacht war. „Schon in ziemlich frühen Jahren", sagt er selbst in der Vorrede seines Werks, „da die Auen der Wissenschaft noch in dem Morgenschmucke vor mir lagen, von dem uns die Mittagssonne unseres Lebens so viel entzieht, kam mir oft der Gedanke ein: ob denn, da alles in der Welt seine Philosophie und Wissenschaft habe, nicht auch die Geschichte der Menschheit im Ganzen und Großen eine Philosophie und Wissenschaft haben sollte? Alles erinnerte mich daran, die Religion am meisten."

Siebentes Capitel.

Glaubens- und Geniephilosophie. Hamann und Lavater.

I. Die Wahrheit und das dunkle Ich. Hamann.

1. Standpunkt und Geistesart.

Die Quelle und das Motiv aller menschlichen Entwicklung ist die lebendige Individualität, der menschliche, das All in sich fassende Mikrokosmus. In dieser ihrer Universalität und Tiefe ist die menschliche Natur die lebendige Wahrheit. Die Erkenntniß der Wahrheit

ist die des Ganzen, die Erkenntniß des Ganzen ist nur aus der Tiefe der Individualität zu schöpfen, sie ist die vollkommen individuelle und darum dunkle Selbsterkenntniß: das völlige Gegentheil der sogenannten klaren, systematischen, auf ihre logischen Grundsätze und Beweise gestützten Verstandeserkenntniß. Diese ist ebenso flach und beschränkt, als jene tief und universell ist.

Hier erreicht der Gegensatz zur Verstandesaufklärung seine Höhe: diesen Standpunkt der dunkeln, das All durchdringenden Erkenntniß, die sich bewußt ist die lebendige Wahrheit zu sein, finden wir personificirt in Johann Georg Hamann. Er ist in der Richtung der Originalitätsphilosophie entschieden der tiefsinnigste und bedeutendste Kopf, der ausdrucksvollste Typus seines Standpunktes, wie Reimarus der ausdrucksvollste und reinste Typus der Verstandesaufklärung gewesen war; er ist der dunkelste, räthselhafteste, mit einem Wort originellste unter den Originalitätsphilosophen, die das Jahrhundert unserer Aufklärung beschließen.

Dieser Geistesart entspricht ganz und gar seine Schreibart, die nie beweisend und gemeinverständlich, sondern immer eigenartig und wie ein Orakel redete, und der die Form einer objectiven Darstellung vollkommen wider die Natur war. Daher wirkte auch Hamann nur auf die kleinsten Kreise; seine mächtigsten Einflüsse waren rein privater und persönlicher Art, und er handelte darin ganz im Charakter seines Standpunkts, daß er nie mehr als eine Selbstbeschreibung versuchte, daß er kein System ausbilden wollte und darum keine zusammenhängende Reihe von Gedanken fortspann, sondern aphoristisch dachte und schrieb, wie er denn selbst seine Schreibart sehr bezeichnend „einen Heuschreckenstil" nannte.

2. Die Einheit der Gegensätze. Bruno.

Er wollte den ursprünglichen Mikrokosmus des menschlichen Wesens so ungetheilt wie möglich geltend machen, so originell wie möglich in sich selbst darstellen: den Menschen, der in unmittelbarer Nähe Gottes und der Natur lebt, dessen Wissen ganz instinctiv ist, dessen instinctive oder fühlende Erkenntniß unmittelbar aus der Quelle der göttlichen Offenbarung fließt. Jede Trennung der menschlichen Gemüthskräfte, jeder Versuch, diesen räthselhaften Mikrokosmus zu entwirren und zu analysiren, war ihm widerwärtig, denn er fühlte mit einem sichern Tacte, der ihn vor seinen Geistesgenossen, nament-

lich vor Jacobi, auszeichnete, daß jeder Versuch der Art gegen sich selbst handle, daß die Analyse des Gefühls nicht mehr Gefühl sei. Nur in der Einheit der Gegensätze besteht ihm das Leben, in dem Vollgefühle dieser Einheit das wahrhafte, lebendige Wissen: diese „coincidentia oppositorum“, wie sie Giordano Bruno genannt hatte, erscheint ihm als der größte Gedanke der Philosophie. Freilich könne den Vereinigungspunkt der Gegensätze die bloße Verstandeslogik nie fassen; freilich müsse diese einen unbegreiflichen und unmöglichen Widerspruch in jener Wahrheit erkennen, die das Princip und die Quelle alles Lebens, des individuellen so gut als des geschichtlichen, ausmacht. Aber deshalb sind auch die Wahrheiten, welche der abstracte Verstand für sich gewinnt, unwirkliche und todte Begriffe, und die lebendige Wahrheit findet sich eben da, wo der abstracte Verstand nur unauflösliche Räthsel und undurchdringliche Geheimnisse erblickt. Die Wahrheit ist eben so geheimnißvoll wie das Leben: sie ist geheimnißvoll, weil sie Widerspruch ist; dieser Widerspruch existirt leibhaftig im Menschen, so sehr ihn die gewöhnliche Philosophie in Abrede stellt. Im Menschen sind ja die entgegengesetzten Bestimmungen wirklich vereinigt: er ist in Einem Körper und Geist, in Einem Vernunft und Sinnlichkeit; und daß er es ist, beweist unwiderleglich die Thatsache der Sprache, denn jedes Wort ist versinnlichter Gedanke, verkörperter Geist. Wie wenig begreift daher den Menschen die Philosophie, welche entweder Spiritualismus oder Materialismus ist und durch Begriffe entzweit, was die Wirklichkeit auf das Innigste vereinigt. Diese Versuche der Schulphilosophie scheitern an dem Zeugniß der lebendigen Thatsachen; sie scheitern vor allem an dem Zeugniß der Sprache. Die Philosophie suche also die Einheit der Gegensätze, sie suche den Geist der Wirklichkeit und des Lebens, aber sie bilde sich nicht ein, diesen lebendigen Geist jemals durch todte Begriffe fassen oder auf der Heerstraße der Logik erreichen zu können! Finden läßt sich die Einheit der Gegensätze nur in dem menschlichen Dasein selbst, in dem lebendigen Individuum, und hier kann sie nur im Gefühl, in dunkler, instinctiver Erkenntniß als eine Offenbarung ergriffen werden.

3. Der Mensch als „Pan“.

Daraus erklärt sich vollkommen, warum bei Hamann an die Stelle der klaren und objectiven Darstellung die dunkeln und räthselhaften Selbstbekenntnisse treten. Er nennt sich selbst „den Pan“, wie

ihn Jacobi das Pan aller Widersprüche nannte. Dieser schrieb seinem Bruder, nachdem er Hamann persönlich kennen gelernt hatte: „es ist wunderbar, in welch hohem Grade er alle Extreme in sich vereinigt. Deswegen ist er auch von Jugend auf dem principium contradictionis, sowie dem des zureichenden Grundes, von Herzen gram gewesen und immer nur der coincidentia oppositorum nachgegangen. Buchholz sagt im Scherz von Hamann, er sei ein vollkommener Indifferentist, und ich habe diesen Beinamen nicht abkommen lassen. Die verschiedensten, heterogensten Dinge, was nur in seiner Art schön, wahr und ganz ist, eigenes Leben hat, Fülle und Virtuosität verräth, genießt er mit gleichem Entzücken: omnia divina et humana omnia."[1] Ihm, welchem die dunkle Individualität der Menschennatur ein göttliches Dämonium war, mußte der Spinozismus mit seiner geometrischen Sittenlehre wie ein „Knochengerippe" erscheinen, denn dieser Lehre galt die dunkle Individualität für die unterste und unklarste aller Imaginationen. Ihm, dem alles Vereinzelte verwerflich erschien, und der nur den ganzen Menschen in der Vereinigung aller Gemüthskräfte gelten lassen wollte, mußte der große Scheidekünstler der kritischen Philosophie, der dicht neben ihm lebte, ein Gegenstand instinctiver Abneigung sein, auf dessen Werk er fortwährend widerwillig hinüberschielte, denn dieses Werk war eben damit beschäftigt, die menschlichen Gemüthskräfte so genau als möglich zu sondern, zu trennen und jede für sich mit der kritischen Richtschnur auszumessen.[2]

4. Die Erkenntniß als Glaube. Hume.

Er bildet in allen Punkten den leibhaftigen Gegensatz zu der Verstandesaufklärung, die er das Nordlicht des Jahrhunderts nannte, zu aller dogmatischen Philosophie überhaupt; und wenn Hamann bei seiner Gemüthsverfassung ein analysirender Philosoph hätte werden können, so wäre er ohne Zweifel ein großer Skeptiker geworden: er hätte Hume sein können, wenn er nicht Hamann gewesen wäre. Auch war er einer der gründlichsten Kenner von Hume, mit dem er ganz übereinstimmte, soweit Hume die dogmatische Erkenntniß der Wahrheit verneinte. Was Hamann mit Hume nicht gemein hat, ist seine Mystik. Wie Hume setzt auch Hamann an die Stelle des Wissens das Glauben; wie Hume gründet auch Hamann diesen Glauben auf Er-

[1] Fr. Heinr. Jacobis Werke. Bd. III. S. 503 flgd. — [2] Vgl. Metakritik über den Purismum der Vernunft. Hamanns Werke. Bd. VII. S. 10 flgd.

fahrung und Gewohnheit.[1] Aber während bei Hume der Glaube nur in der sinnlichen Wahrnehmung bestand und sich zu allem höhern Wissen skeptisch verhielt, so gewinnt er in Hamann eine religiöse Bedeutung, welche er nicht vom Skeptiker, sondern vom Mystiker allein empfangen konnte. Hamanns Glaube ist lebendige Erfahrung, und wir erfahren nichts, als gegebene Thatsachen. Aber es werden uns nicht bloß natürliche Thatsachen durch das Zeugniß der Sinne, sondern auch geschichtliche durch das Zeugniß der Tradition und ewige, göttliche Thatsachen durch das Zeugniß der Offenbarung gegeben. So wird Hamanns Glaube in seinem letzten Grund Offenbarungsglaube: Glaube an die Offenbarungen der Natur und Gottes. Er konnte mit dem goetheschen Faust, oder vielmehr der goethesche Faust konnte mit ihm sagen: „Geheimnißvoll am lichten Tag', läßt sich Natur des Schleiers nicht berauben, und was sie deinem Geist nicht offenbaren mag, das zwingst du ihr nicht ab mit Hebeln und mit Schrauben!"

5. Offenbarungsglaube und Christenthum.

So wenig Hamann die menschlichen Gemüthskräfte trennen und vereinzeln wollte, so wenig trennt er seinen Glauben in zwei Hälften, deren eine der Natur und deren andere der Gottheit angehört; so wenig will er einen Gegensatz machen zwischen Natur und Offenbarung. Sein sinnlicher Glaube ist auch sein religiöser, und sein religiöser Glaube ist auch sinnlich: er ist oder will persönliche Inspiration sein. Nicht die Trennung des Göttlichen und Menschlichen, sondern ihre lebendige Einheit bildet den Mittelpunkt dieses Glaubens. Darum ist die einzige Religion, die seiner Geistesart entspricht, die christliche. Und wie alles Leben im Widerspruch besteht, so sind ihm gerade die lebendigsten Wahrheiten des Christenthums diejenigen, welche die größten Widersprüche offenbaren und dem Verstande am meisten zuwiderlaufen. Die Trinität, die Menschwerdung, die Lehre von der Erlösung und Versöhnung sind dem Geiste Hamanns ganz gemäß; er hätte sich ohne diese das Christenthum nicht denken, nicht aneignen, er hätte mit Tertullian sagen können: „credo quia absurdum". Aber dabei war Hamann weit entfernt, ein orthodoxer Christ im gewöhnlichen Sinne zu sein. Seine Religion bestand in lebendiger Erfahr-

[1] Sokratische Denkwürdigkeiten. Hamanns Werke. Bd. II. S. 35. Vgl. Brief an Herder. Bd. VI. S. 187.

ung, sein Glaube war so zu sagen Genie, ursprüngliche Gemüthsverfassung und darum von Natur jedem abgeleiteten Systeme fremd. In der gewöhnlichen Orthodoxie sah er nur todten, vom Buchstaben der Religion abhängigen Glauben. „Ihm ist", sagt Jacobi von Hamann, „der wahre Glaube, wie dem Verfasser des Briefes an die Hebräer, auf den er sich beruft, Hypostasis. Alles Andere", spricht er verwegen, „ist heiliger Koth des großen Lama".[1]

6. Der kindliche Glaube.

So suchte Hamann die Wissenschaft zum ursprünglichen, lebendigen Glauben, zur Glaubenspoesie zurückzuführen, und dieser Glaube mußte ihm um so lebendiger erscheinen, je weniger der Mensch seiner Ursprünglichkeit entfremdet, je weniger die Einheit der Gegensätze in der menschlichen Seele aufgelöst und gelockert, je näher der Mensch noch Gott und der Natur verwandt ist. Darum erschien ihm als der lebendigste Glaube der kindliche, und die Sehnsucht nach dem Glauben der Kindheit ergriff damals als ein charakteristischer Zug die bewegtesten Gemüther des Zeitalters. Von hier aus berührten Hamanns Einflüsse am mächtigsten den Geist Herders, der in den ältesten Zeiten des menschlichen Geschlechts gleichsam die Kindheit der Religion aufsuchte. Man wird die Gewalt dieser Vorstellung lebhaft nachempfinden können, wenn man sich jene wunderbare Stelle des goetheschen Faust vergegenwärtigt, wo bei dem Klange der Osterglocken in der Seele des lebensüberdrüssigen Denkers die Erinnerung an die Kindheit, an den kindlichen Glauben und damit die Liebe zum Leben mit aller Macht der Einbildungskraft wiedererwacht: „dies Lied verkündete der Jugend munt're Spiele, der Frühlingsfeier freies Glück; Erinnerung hält mich nun mit kindlichem Gefühle vom letzten, ernsten Schritt zurück. O tönet fort, ihr süßen Himmelslieder, die Thräne quillt, die Erde hat mich wieder!" Ueberhaupt ist dieses prometheische Gedicht in seinen Elementen das poetische Ebenbild jenes Zeitalters, das mit seinem titanischen Streben so gern kindlich fühlen und zur menschlichen Ursprünglichkeit und Einfachheit zurückkehren wollte. Aus dieser Gemüthsstimmung des Zeitalters wollen die Impulse abgeleitet sein, welche den goetheschen Faust hervorge-

[1] Brief an Joh. G. Jacobi vom Jahre 1787 (ein Jahr vor Hamanns Tode). Fr. Heinr. Jacobis Werke. Bd. III. S. 505.

trieben haben. Unter den Einflüssen, die von Hamann, diesem „Magus des Nordens“, wie man ihn nannte, ausgingen, konnte die Phantasie des Dichters, welcher den Drang der Gemüther zu gestalten suchte, unwillkürlich auf jenen sagenhaften Zauberer hingeführt werden, welchen die Volksdichtung zum Typus der magischen Geisteskraft gemacht hatte.

Wenn wir Hamann in Ansehung seines **Glaubenprincips** mit Hume verglichen haben, so müssen wir ihn darin mit Rousseau vergleichen, daß er, wie dieser, die Uebereinstimmung mit der Natur als die normale Verfassung und die Rückkehr zum elementaren, ursprünglichen Naturzustande, zur Sitteneinfalt und zum kindlichen Glauben für die einzige Wiederherstellung des Menschen ansah. Er vereinigt in sich diese beiden entgegengesetzten Pole der englisch-französischen Philosophie: den Skepticismus eines Hume und den Dogmatismus eines Rousseau, welche beide auf den Gründer der kritischen Philosophie einen wichtigen Einfluß ausübten, der Eine durch seine Untersuchung der menschlichen Natur und des menschlichen Verstandes, der Andere durch seine Grundsätze der menschlichen Erziehung. Er verschmilzt diese Gegensätze in der seinem Genius eigenthümlichen Mystik. Hamann macht das Princip der Glaubensphilosophie in seiner vollen und charakteristischen Energie geltend, ohne philosophische Formel, ohne künstliche Unterscheidungen; während Jacobi diese Einheit schon aufzulösen begann, indem er den sinnlichen und religiösen Glauben von einander sonderte.

II. Die Erkenntniß der dunklen Individualität. Lavater.

1. Physiognomik.

Die Gefühls- oder Glaubensphilosophie hört auf, eine Erkenntniß der Welt und der Dinge zu sein, wie es bis zu diesem Augenblicke die dogmatische Philosophie gewesen war, sie wird menschliche Selbsterkenntniß, denn das menschliche Individuum gilt ihr als Mikrokosmus. Aber sie ist nicht Selbsterkenntniß im allgemeinen und objectiven Verstande, sondern sie will gerade das Gegentheil davon sein, Erkenntniß des einzelnen individuellen Menschen, der durch keinen Begriff ausgedrückt, durch kein Wort bezeichnet werden kann. Das allgemeine Selbst ist das Wesen, worin alle Menschen übereinstimmen; das einzelne ist die Individualität, worin sich jeder von

allen andern unterscheidet, eine Gattung für sich, eine Monade ausmacht. Wodurch sich aber jedes Individuum von allen andern unterscheidet, ist sein Körper. Der Körper, hatte Leibniz gesagt, ist eine undeutliche Vorstellung der Welt, aber unter allen Vorstellungen die deutlichste der ihm eigenthümlichen Seele. Jedes Ding offenbart seine Eigenthümlichkeit in seinem Körper: darum muß die Eigenthümlichkeit der Dinge in ihren Körpern, die Eigenthümlichkeit des Menschen aus seinem Körper erkannt werden, nicht etwa in den Gesetzen desselben, denn diese gehören allen Menschen an, sondern in seinem specifischen Ausdruck, in seiner individuellen Bildung, die sich bei jedem verschieden gestaltet. Was der einzelne Mensch im Unterschiede von den übrigen für sich ist, sagt uns unmittelbar sein Körper in der Figuration, welche die Seele am nächsten und am deutlichsten ausdrückt: in dem Antlitz, in der Form der Gesichtszüge, worin die Seele sich abspiegelt. Die Geniephilosophie wollte in Johann Caspar Lavater, einem ihrer bewegtesten Anhänger, diese besondere Kunst entdeckt haben, die geistige Eigenthümlichkeit aus der physiognomischen zu erkennen. Lavater gründete seine Physiognomik ganz und gar auf die Ideen der Monadenlehre: daß der Mensch Mikrokosmus, daß kein menschliches Individuum dem andern ähnlich, daß der deutlichste Ausdruck eigenthümlicher Individualität der Körper sei. Nun ist vom Körper der deutlichste und seelenvollste Theil das Gesicht, in dessen beiden Brennpunkten, Auge und Mund, sich der Gesammtausdruck des individuellen Seelenlebens concentrirt. „Der Mensch", sagt Lavater, „ist von allen Producten der Erde das allervollkommenste, das allerlebendigste. Jedes Sandkorn ist eine Unermeßlichkeit, jedes Blatt eine Welt, jedes Insect ein Inbegriff von Unbegreiflichkeiten. Und wer will die Zwischenstufen zählen vom Insect bis zum Menschen? In ihm vereinigen sich alle Kräfte der Natur; er ist der Extract der Schöpfung. Aber nimmer wird er in seinem ganzen Umfange anders erkannt werden, als durch seinen Körper, seine Oberfläche. Die Physiognomie ist der redendste, lebendigste Ausdruck seines innern Gefühls, alles dessen, was das sittliche Leben so sehr über das thierische erhöht. Alle Gesichter der Menschen, alle Gestalten, alle Geschöpfe sind nicht nur nach ihren Classen, Geschlechtern, Arten, sondern auch nach ihrer Individualität verschieden. Kein Mensch ist einem andern Menschen vollkommen ähnlich: es ist dies der erste, tiefste, sicherste, unzerstörbarste Grundstein

der Physiognomik, daß bei aller Analogie und Gleichförmigkeit der unzähligen menschlichen Gestalten nicht zwei gefunden werden können, die neben einander gestellt und genau verglichen, nicht merkbar unterschieden wären."[1]

Die Physiognomik, in ihren Hauptsätzen ganz von der Monadenlehre abhängig, gab in der Art, wie sie Lavater geltend machte, ein höchst interessantes und ausdrucksvolles Zeugniß der Gefühlsphilosophie, von der sie angeregt und belebt war. Der poetische Begriff einer signatura rerum wurde hier in einer ganz neuen Weise auf die menschliche Seele angewendet. Um diese Signatur der Seele zu erkennen, mußten sich Phantasie und Verstand zu einer intellectuellen Anschauung vereinigen, die der Betrachtungsweise dieser Geniedenker vollkommen entsprach. Der Physiognomiker hatte so viel zu errathen und zu diviniren, er mußte durch Ahnung und Blick den Mangel einer festen und wissenschaftlichen Grundlage ersetzen. Der Gesichtsausdruck erschien als das bündigste Selbstbekenntniß, welches die Seele ablegen konnte, weit untrüglicher und unfehlbarer, als Rede und Schrift, weil dieser Ausdruck weit unwillkürlicher, instinctiver und darum naturgemäßer war. Man bedurfte nicht mehr der endlosen Autobiographien, womit sich die Litteratur des Jahrhunderts ermüdet hatte: die Silhouette konnte eine Lebensbeschreibung ersetzen, der Schattenriß der Gesichtszüge war der stumme, aber vielsagende Abdruck der Individualität, die deutlichste Signatur der Seele. Was in der Seele dem eigenen Bewußtsein selbst dunkel und verborgen blieb, hatte die Natur für den Schauenden mit unverkennbaren Zügen auf das Antlitz des Individuums geschrieben: das war die deutlichste Vorstellung aller undeutlichen, dunkeln, kleinen Vorstellungen der Seele, jener Begierden und Neigungen, die im Menschen geheimnißvoll wirken und das dunkle Ich ausprägen. Die menschliche Individualität hat einen doppelten Ausdruck; der eine ist bedingt durch ihre ursprüngliche Natur, der andere durch ihre zufällige Stimmung; der erste ist constant, der zweite beweglich; jener offenbart den festen Charakter, dieser den veränderlichen. Was der Mensch aus sich selbst nicht machen kann, was ihm gegeben ist, seine Kräfte und Anlagen, bilden den Inbegriff des festen Charakters. Was er dagegen in gewissen Lagen des Lebens erst

[1] Lavaters Physiognomik. Neue Aufl. der physiogn. Fragm. Nr. II, IV. S. 2 und 4.

durch seine Leidenschaften wird, was er zu sein sich Mühe giebt, was er sein oder zu sein scheinen möchte, giebt den Ausdruck der veränderlichen Individualität. Man muß sich hüten, diesen Ausdruck für den wahren zu nehmen. Die physiognomische Erkenntniß darf sich nicht täuschen lassen durch die Mimik. Die Erkenntniß des festen Charakters ist Physiognomik, die des veränderlichen Pathognomik. „Der stehende Charakter liegt in der Form der festen und in der Ruhe der beweglichen Theile; der leidenschaftliche in der Bewegung der beweglichen. Physiognomik zeigt die Summe der Capitalkraft, Pathognomik das Interesse, das jene abwirft. Jene, was der Mensch überhaupt ist, diese, was er in dem gegenwärtigen Moment ist. Jene, was er sein kann, diese, was er sein will. Alle Welt liest pathognomisch, sehr wenige lesen physiognomisch."[1] Diese erkennen den Naturausdruck der Individualität, den echten, unverfälschten, der eins ist mit dem Kraftausdruck.

2. Die geniale Individualität.

Darum mußte man hier die deutlichste Offenbarung des Genies suchen, und Lavater war ganz geeignet, gerade dieser Offenbarung, der Physiognomie des Genies, mit besonderer Vorliebe nachzuspüren. Er hat in seinen „physiognomischen Fragmenten" das Genie in einer so dithyrambischen Weise beschrieben, daß wir kaum ein sprechenderes Zeugniß dafür vorbringen können, wie die Geniedenker sich das Genie vorstellten. „Was ist Genie? Was ist es nicht? Ist es bloß Gabe ausnehmender Deutlichkeit in seinen Begriffen, ist es bloß ungewöhnliche Leichtigkeit, zu lernen, zu sehen, zu vergleichen? Ist es bloß Talent? Genie ist Genius."

„Wer bemerkt, wahrnimmt, schaut, empfindet, denkt, spricht, handelt, bildet, dichtet, sagt, schafft, vergleicht, sondert, vereinigt, folgert, ahndet, giebt, meint, als wenn es ihm ein Genius, ein unsichtbares Wesen höherer Art dictirt oder angegeben hätte, der hat Genie; als wenn er selbst ein Wesen höherer Art wäre, ist Genie. Der Charakter des Genies und aller Werke des Genies ist Apparition; wie Engelserscheinung nicht kommt, sondern dasteht, nicht weggeht, sondern weg ist, so Werk und Wirkung des Genies. Das Ungelernte, Unentlehnte, Unlernbare, Unentlehnbare, Innig-Eigen-

[1] Lavaters Physiognomik. Nr. III.

thümliche, Unnachahmliche, Göttliche ist Genie, das Inspirationsmäßige ist Genie, heißt bei allen Nationen, zu allen Zeiten Genie, und wird es heißen, so lange Menschen denken, empfinden und reden. Genie blitzt, Genie schafft, veranstaltet nicht, schafft, sowie es selbst nicht veranstaltet werden kann, sondern ist. Unnachahmlichkeit ist der Charakter des Genies, Momentanität, Offenbarung, Erscheinung, Gegebenheit: was gegeben wird nicht von Menschen, sondern von Gott oder vom Satan." „Wenn es wahr ist, was ich bis dahin immer wahr befunden habe, daß Genie das Genie sieht, daß Blick Genie ist, die Seele in den Blick concentrirt, so ließe sich vielleicht schon a priori erwarten: hier zeigt sich das Genie, wenn es sich irgendwo zeigen muß."[1]

Man sieht deutlich, welche Beziehung zu Leibniz die Gefühlsphilosophie einnimmt: das Psychologisch-Irrationale, welches Leibniz entdeckt und so nachdrücklich geltend gemacht hatte, bildet den Mittelpunkt, um den sich die Originalitätsphilosophen bewegen, und das sie als Genie, Glaube, Religion zur Geltung bringen.

Achtes Capitel.

Die Gefühlsphilosophie.
Friedrich Heinrich Jacobi.

I. Aufgabe und Standpunkt.

1. Religion und Erkenntniß.

Wir haben bemerkt, welches wichtige Entwicklungsmotiv in dem Fortgange unserer Aufklärung das Problem der Religion gewesen war; wie namentlich der Thatsache und geschichtlichen Eigenthümlichkeit der Religion gegenüber die Verstandesaufklärung ihr Unvermögen und ihre Schranke deutlich gezeigt und wie Lessing auf der Höhe der Aufklärung diese Schranke durchbrochen und den großen Versuch gemacht hatte, das aufklärende Denken mit der Idee der Entwicklung

[1] Lavaters Physiognomik. Fragmente. LXII. S. 156 flgd.

und Geschichte in Einklang zu setzen. Ist einmal die Frage nach dem Ursprung der Religion in den Vordergrund gerückt, so muß von hier aus die Aufmerksamkeit der Philosophie für die ursprünglichen und originellen Mächte der menschlichen Natur überhaupt erweckt werden. In dieser Richtung fanden wir die Originalitätsphilosophen.

Ist es nun klar, daß die natürliche Erkenntniß der Ursprung der Religion nicht sein kann, weil diese tiefer liegt als jene; und gilt, was Hamann so nachdrücklich geltend gemacht hatte, die Einheit der menschlichen Natur als ein untheilbares Ganzes: so stellt sich hier unwillkürlich die Aufgabe, die Erkenntniß selbst auf die Religion als auf die Urthatsache der menschlichen Natur zu gründen. Diese Aufgabe macht den Standpunkt **Jacobis**.

Es ist für den Standpunkt und die Stellung Jacobis bezeichnend, daß Lessings Frage über den Ursprung der Religion, die im Antigoeze und in der Erziehung des Menschengeschlechts zur Sprache kam, ihn so mächtig anregte und ergriff, daß er seitdem alles begierig aufsuchte und las, was Lessing über die religiösen Dinge geurtheilt hatte. Schon in dieser Anknüpfung an Lessing ist Jacobi der Aufklärung und Philosophie näher verwandt als Hamann, der gar nichts mit ihr gemein haben wollte. Indessen war er sich ebenso deutlich wie Hamann des Gegensatzes bewußt, der ihn von der bisherigen Philosophie trennt; zugleich aber vermochte Jacobi, was einem Hamann bei seinem Standpunkt und seiner Geistesart nicht gegeben war: jenen Gegensatz bestimmt und klar zu formuliren. Eben darin liegt Jacobis große Bedeutung für die Geschichte der Philosophie. Er fand den logischen Ausdruck gegen die dogmatische Verstandeserkenntniß, so wenig er auch sein eigenes Princip positiv ausbilden konnte. Daß er den letzteren Versuch, der fehlschlagen mußte, überhaupt unternahm; daß er nicht bloß die Grundlagen der bisherigen Philosophie auflösen, sondern selbst neue legen wollte: das ist der Nachtheil Jacobis im Vergleiche mit Hamann, der sich so weit mit der Philosophie nicht einließ.

2. Kritik der Verstandeserkenntniß.

Einen Satz hat Jacobi einleuchtend bewiesen, daß die Verstandesphilosophie niemals im Stande sei, das Ursprüngliche zu fassen. Sie denkt nach dem Satze des Grundes; sie begründet eine Erscheinung durch eine andere, diese wieder durch eine andere, zuletzt jede

einzelne durch das Ganze. Darum kann sie im Menschen niemals eine ursprüngliche, selbstthätige Kraft, also nur einen graduellen, aber keinen wesentlichen Unterschied von den übrigen Dingen entdecken: sie ist daher unfähig, Persönlichkeit und Freiheit zu begreifen. Der Verstand denkt, indem er bedingt; was er denkt, verwandelt er in ein Bedingtes, er urtheilt nach dem Grundsatze der Identität: daß das Bedingte bedingt sei, d. h. er erklärt idem per idem. Wie er im Menschen die Freiheit, so muß er in der Welt die Schöpfung, also mit einem Worte die schaffende Freiheit verneinen; das System, welches am klarsten und entschiedensten Freiheit und Schöpfung verneint hat, erscheint daher dem Jacobi unter allen Systemen als das folgerichtigste und rationalste.

3. Alle Verstandeserkenntniß gleich Spinozismus.

Diese Vollkommenheit findet er in der Lehre Spinozas. Hier entdeckte Jacobi die auf bloßen Verstand gegründete Wissenschaft in ihrer reinsten Vollendung. Es ist nicht unwichtig, den Gang zu verfolgen, welcher den Jacobi zu dieser Entdeckung geführt hat, die für das Verständniß Spinozas folgenreich und für ihn selbst entscheidend wurde. Er gehörte zu den Geistern, die durch Anschauung geweckt und aufgeklärt sein wollen und denen nichts einleuchtet, was nicht durch wirkliche Anschauung offenbart werden kann. Seine ganze Natur widersprach der dogmatischen Metaphysik, und er begriff bald, warum diese Philosophie, die seinem Zeitalter geläufig war, den lebendigen Wahrheitssinn nicht befriedige. Sie kann das Dasein selbst nicht beweisen, weil sie den Ursprung desselben, die Kraft, wodurch Dasein entsteht, zu fassen unvermögend ist; weil alles, was sie beweist, ein Bewiesenes, Abgeleitetes, darum Nicht-Ursprüngliches ist. Sie meint, aus einem Begriffe das Dasein Gottes beweisen zu können, aber was sie in der That bewiesen hat, ist nicht die schaffende Gottheit, sondern nur der Inbegriff aller Dinge, d. h. das Ganze, das im Zusammenhange aller Theile, in der Naturnothwendigkeit oder im Mechanismus besteht. Jacobi suchte einen Beweis des göttlichen Daseins; er fand in Mendelssohns Abhandlung über die Evidenz der metaphysischen Wissenschaften die damals geläufigen Argumente, welche im Grunde nichts anderes vorbrachten, als was dem Principe nach schon Descartes erklärt hatte. Nun war von Leibniz bemerkt worden, daß Spinoza den Cartesianismus auf die Spitze

getrieben habe, und diese Bemerkung war es, welche Jacobi veranlaßte, die Ethik Spinozas gründlich zu studiren.[1] Hier fand Jacobi, was er suchte: das enthüllte Geheimniß des cartesianischen Gottes. Descartes wollte Gott als den Schöpfer der Welt beweisen; in Wahrheit hatte er Gott als die Einheit aller Dinge, als das Weltganze bewiesen. Dies machte Spinoza klar. Er setzte für den Werth des Begriffs den richtigen Ausdruck, indem er „Deus sive natura" sagte. Dabei dachte der Spinozismus so klar, so folgerichtig, mit einer solchen mathematischen Genauigkeit, daß Jacobi keinen Fehler in dieser Rechnung der Begriffe zu entdecken wußte. Kein Verstand, wenn anders er sich selbst treu bleibt, wenn anders er nichts als Verstand sein will, kann anders denken, als Spinoza gedacht hat. Aber nur er allein unter allen Philosophen seit Plato hat in seiner Ethik die Klarheit und den Muth gehabt, die Verstandesbegriffe so zu denken, wie sie in Wahrheit sind, und ihnen keine andern Werthe unterzuschieben, als sie in Wirklichkeit haben. Nur er allein und auch nur in seiner Ethik hat gedacht und nicht gewähnt.

Jetzt mußte Jacobi seine Behauptung steigern: die bisherige Philosophie hat das Dasein Gottes nicht bewiesen, sie kann es auch nicht beweisen, und keine Philosophie kann es, die nichts als demonstrative Wissenschaft sein will. Was von Spinoza gilt, ebendasselbe gilt von jedem andern System, welches die Wahrheit verstandesmäßig zu beweisen sucht. „Auch die leibniz-wolfische Philosophie führt den unablässigen Forscher zu den Grundsätzen des Spinozismus zurück." Auch die Aufklärung, die sich auf die leibniz-wolfische Philosophie gründet, gehört folgerichtiger Weise dem Spinozismus. Was konnte dem Jacobi wichtiger sein, als daß der größte Denker dieser Aufklärung, daß Lessing wirklich Spinozist gewesen sei, daß er diese Lehre nicht bloß im Herzen, sondern offen bekannt habe? So entstand jener berühmte Streit zwischen Jacobi und Mendelssohn über Lessings Spinozismus, woran sich auch Herder in seiner Schrift: „Gott" betheiligte.

Man sieht, daß die Hauptfrage darin bestand, welches Verhältniß zu Spinoza Leibniz einnimmt, der den Rationalismus der deutschen Aufklärung zu verantworten hat, und hier müssen wir genau

[1] Ueber Jacobis Bildungsgang vgl. „David Hume, Eine Schrift über den Glauben oder Idealismus und Realismus, ein Gespräch." Jacobis Werke. Bd. II. S. 178 flgd. Ueber die Veranlassung, den Spinoza zu lesen, ebendaselbst, S. 187 flgd.

unterscheiden, wie sich zu Spinoza und Leibniz, diesen beiden Brennpunkten der dogmatischen Philosophie, die verschiedenen Parteien verhalten, die sich in jenem Streite berühren. Jacobi verhielt sich zu Spinoza und Leibniz ganz anders, als Mendelssohn, Lessing und Herder. Ganz anders als Mendelssohn: denn dieser identificirte und vermischte beide in den Punkten, wo sie Gegner sind, wie in den Begriffen von Gott, Welt, Seele; während sie Jacobi da zusammenfaßte, wo sie wirklich eine gemeinsame Grundlage haben, nämlich in der Annahme einer rationellen Gotteserkenntniß und in der deterministischen Auffassung der menschlichen Freiheit. Ganz anders als Lessing: denn dieser unterschied Leibnizen genau von Spinoza, während Jacobi beide identificirte. Ganz anders endlich als Herder: denn dieser identificirte beide so, daß er den Spinoza dem Leibniz ähnlich machte; während Jacobi sie so identificirte, daß er den Leibniz in den Spinoza zurückübersetzte. Diese Gesichtspunkte muß man sich klar machen, um über die streitenden Parteien ein richtiges Urtheil zu fällen. Jacobi, der die leibniz-wolfische Philosophie auf den Spinozismus zurückführte, konnte leicht Lessing, diesen echt leibnizischen Denker, für einen Spinozisten ausgeben; ja er durfte sich, nachdem er einmal den Unterschied zwischen Leibniz und Spinoza im Princip ausgelöscht hatte, über Lessings Spinozismus täuschen. Lessing allein hätte ihn widerlegen können. Seine wirklichen Gegner vermochten es nicht, weil sie den Spinoza nicht kannten, weil sie auf derselben falschen Fährte bemüht waren, den Spinoza mit Lessing auszugleichen. Mendelssohn hatte niemals den Text der Ethik gesehen, geschweige gelesen, er wußte nicht einmal, daß es die Ethik war, welche Ludwig Meyer nach dem Tode Spinozas herausgegeben; und man darf dreist behaupten, daß Herder bei seiner phantasirenden Denkweise nicht vermochte, die Ethik wirklich zu studiren. In seinem „Gott" dichtete sich Herder einen Spinozismus, der eben so falsch war, als welchen Mendelssohn in seinen „Morgenstunden" unter dem Namen eines geläuterten Pantheismus zu Tage gefördert hatte. Herders poetischer und Mendelssohns logischer Verstand begegneten sich darin, daß sie beide den Spinozismus auf dieselbe Weise verfehlten. Ich sage: Jacobi konnte sich über Lessings Spinozismus täuschen, weil er sich über den Unterschied zwischen Spinoza und Leibniz wirklich getäuscht hat. Wenn auch seine Kenntniß Spinozas genauer war, als die der Andern, so war sie doch lange noch nicht

die sicherste. So hat Jacobi z. B. entschieden Unrecht, wenn er meint, Spinoza hätte die Endursachen in dem Sinne auch annehmen können, in welchem sie Leibniz behauptet habe.[1] Dies würde Spinoza niemals vermocht haben.

4. Das Gespräch mit Lessing.

Was aber Lessing betrifft, so war sein Gespräch mit Jacobi, welches dieser als Zeugniß des lessingschen Spinozismus berichtet hat, zwar ohne allen Zweifel echt, aber es hat gewiß nicht eine solche beweisende Geltung, wie ihm Jacobi geben wollte, denn Lessing hat das ganze Gespräch mehr im Charakter der Laune, als des wirklichen Ernstes behandelt. Er hat Jacobi reden und ihm Behauptungen hingehen lassen, von deren Gegentheil er überzeugt war und überzeugt sein mußte, weil er dieses Gegentheil selbst bewiesen hatte. Davon aber sagt er dem Andern nichts. So hatte Lessing es Mendelssohn brieflich bewiesen, daß Spinoza und Leibniz wohl in dem Worte Harmonie übereinstimmen können, daß aber der Sinn dieses Wortes bei Leibniz ein ganz anderer sei, als bei Spinoza. Nun beruft sich Jacobi auf diesen von Mendelssohn öffentlich geführten Beweis, daß die harmonia praestabilita schon im Spinoza stehe, und Lessing sagt ihm nichts davon, daß er eben diesen öffentlichen Beweis privatim widerlegt habe.[2] Dies ist doch der sicherste Beweis, daß es mit jenem Leibniz = Spinoza wohl dem Jacobi, aber gewiß nicht dem Lessing Ernst war. Und diese Gleichung bildet den Hauptpunkt des Gesprächs, den Mendelssohn sehr leicht hätte zerstören können, wenn er an diesem Punkte nicht selbst festgehalten hätte. Er hätte dem Jacobi schriftlich beweisen können, daß Lessing über das Verhältniß zwischen Spinoza und Leibniz anders dachte, als er in jenem Gespräch die Miene annimmt, aber er hätte freilich mit diesem Zeugnisse sich selbst widerlegt. Was sonst Lessing gegen die Willensfreiheit einwendet, das sagt er fast mit Leibnizens eigenen Worten. Auch das Ἓν καὶ πᾶν, zu dem er sich bekennt, durfte in einem gewissen Verstande auch Leibniz annehmen, der ja in allen Wesen das Stufenreich gleichartiger, formgebender und vorstellender Kräfte sah. Das Gesetz der Analogie aller Wesen, welches Leibniz mit so vielem Nach-

[1] Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an M. Mendelssohn. S. 24—26. Jacobis Ges. Werke. Bd. IV. S. 67. — [2] Lessings sämmtl. Werke. Lit. Nachlaß. Bd. XI. S. 112.

druck behauptet, ist zugleich das Gesetz ihrer Einmüthigkeit, und warum sollte dieser alles in sich fassende Begriff nicht auch Ἓν καὶ πᾶν heißen? Dazu kommt, was wir schon früher gezeigt haben: daß Lessing wirklich in Ansehung des Pantheismus von Leibniz abwich, indem er das Wesen Gottes zwar nicht weniger persönlich, als Leibniz, aber concreter als dieser begreifen wollte. Die Vorstellung der göttlichen Weisheit und Vorsehung, welche er mit Leibniz bejahte, hinderte Lessing nicht, die Welt oder die Wirklichkeit der Dinge in Gott zu denken. Seine Gedanken über die Gottmenschheit und Trinität machten Lessing zu einem leibnizischen Pantheisten. Daß Leibniz, der die Gottmenschheit und Trinität über die Vernunft setzte, dem Pantheismus abgeneigt blieb, war eben so natürlich und folgerichtig, als daß Lessing, der sie der Vernunft gleich setzen wollte, dem Pantheismus zustrebte. Denn noch hat niemand über diese Mysterien philosophirt und versucht, sie in Vernunftwahrheiten zu verwandeln, ohne den Pantheismus zu berühren und den Vorwurf dieser Ketzerei von der rechtgläubigen Seite zu erfahren. Aber dieser Pantheismus machte den Lessing nicht ohne Weiteres zum Anhänger Spinozas, der nach seinen Begriffen die Gottmenschheit für absolut vernunftwidrig erklärte. Ein anderer Pantheismus ist derjenige, welcher die Gottmenschheit begreift; ein anderer, welcher sie leugnet: jenen suchte Lessing, diesen hatte Spinoza. Jacobis Scharfblick entdeckte mit Recht Lessings Pantheismus gerade in den Sätzen der Erziehung des Menschengeschlechts, welche die göttliche Dreieinigkeit beweisen und als vernunftgemäß darstellen wollten. Daß aber Jacobi in diese Sätze den Spinozismus hineinlas, dem Gott-Vater die natura naturans, dem Gott-Sohn die natura naturata als Realwerth unterschob und erst damit die lessingschen Begriffe vollkommen aufgeklärt haben wollte: dies war eben Jacobis fixe Idee, der sich keinen andern Pantheismus vorstellen konnte, als die Lehre Spinozas.[1]

II. Glaube und Wissen.

1. Idealismus und Nihilismus.

Es ist für Jacobi ausgemacht, daß der Verstand, weil er nur vom Bedingten zum Bedingten fortschreitet, das Dasein Gottes nicht

[1] Briefe über die Lehre des Spinoza. (1785.) S. 41 flgd. Ges. Werke. Bd. IV. S. 87 flgd.

zu beweisen vermag. Entweder giebt er einen falschen Beweis, oder er verneint das Dasein Gottes, wie Spinoza, indem er an dessen Stelle das Ganze, die Welt, setzt. Eben so wenig kann der Verstand, weil er von Begriff zu Begriff, von Vorstellung zu Vorstellung fortschreitet, das Dasein der Dinge beweisen. Er muß an die Stelle der Dinge unsere Empfindungen und Vorstellungen, an die Stelle des objectiven Daseins die Bestimmungen unseres subjectiven setzen. Der folgerichtige Verstand verwandelt die Dinge in Vorstellungen und das Dasein Gottes in ein Chaos, welches so gut als nichts ist: er führt in der ersten Richtung zum „Idealismus", in der andern zum „Nihilismus".

Also kann der Verstand oder, was dasselbe heißt, die Philosophie, die sich auf ihn gründet, weder das übersinnliche noch das sinnliche Dasein, also überhaupt nicht das Dasein beweisen; und da die Kraft zu beweisen dem Verstande ausschließlich angehört, so folgt, daß sich das Dasein als solches überhaupt nicht beweisen läßt. Beweisen können wir nur das Bedingte, also nichts, das unbedingt und ursprünglich ist, wie Gott, die Persönlichkeit, die Freiheit; und von dem Bedingten können wir nur die Vorstellung, aber nicht das Dasein beweisen. Und dennoch leugnen wir das Dasein nicht, so wenig wir im Stande sind, es zu demonstriren.

2. Die Gewißheit als Glaube. Hume.

Wir sind im Grunde der Seele von unserm Dasein, wie von dem Dasein außer uns überzeugt, so wenig wir diese Ueberzeugung auf Beweise gründen oder durch Beweise bekräftigen können. Also es giebt in uns eine Gewißheit der Existenz. Wie ist sie möglich? fragt Jacobi und antwortet: durch den Glauben allein, da sie durch Wissen nicht möglich ist. Dieser Glaube muß allem Wissen in uns vorangehen, da er niemals daraus hervorgehen kann. „Wir werden alle im Glauben geboren", schrieb Jacobi an Mendelssohn, „und müssen im Glauben bleiben, wie wir alle in Gesellschaft geboren werden und in Gesellschaft bleiben müssen. Durch den Glauben wissen wir, daß wir einen Körper haben, und daß außer uns andere Körper und andere denkende Wesen vorhanden sind. Eine wahrhafte, wunderbare Offenbarung! Denn wir empfinden doch nur unsern Körper, so oder anders beschaffen; und indem wir ihn so oder anders be-

schaffen fühlen, werden wir nicht allein seine Veränderungen, sondern noch etwas ganz Verschiedenes, das weder bloß Empfindung noch Gedanke ist, andere wirkliche Dinge gewahr, und zwar mit eben der Gewißheit, mit der wir uns selbst gewahr werden, denn ohne Du ist das Ich unmöglich."[1]

Das jacobische Glaubensprincip ist zunächst kein religiöses, sondern ein realistisches: es ist das natürliche Gegengewicht gegen den Idealismus des Verstandes. So macht es Jacobi in seinen Briefen an Mendelssohn über die Lehre Spinozas geltend. Dieser Glaube sichert unsern Vorstellungen die Objectivität, er bewirkt, daß sie uns für Bestimmungen der Dinge gelten, während sie sonst nur unsere eigenen Bestimmungen sein könnten. Darin ist Jacobi, wie Hamann, ganz mit Hume einverstanden, daß er den sinnlichen Glauben aller menschlichen Erkenntniß zu Grunde legt. Und der Grund dieses Glaubens? Was ist der Grund davon, daß mir die Thatsache eines fremden Daseins so klar einleuchtet, daß ich derselben vollkommen gewiß bin, und kein Skepticismus der Welt im Stande ist, mir diese Gewißheit zu rauben? Was macht meine sinnliche Empfindung zur Wahrnehmung im buchstäblichen Sinne des Worts? Zur Wahrnehmung, d. h. daß ich meine Empfindung und Vorstellung nicht bloß für Schein oder Modification meiner selbst, sondern für wahr nehme: für die wirkliche Erscheinung eines Gegenstandes. „Wir haben nichts", sagt Jacobi, „worauf unser Urtheil sich stützen kann, als die Sache selbst, nichts als das Factum, daß die Dinge wirklich vor uns stehen. Können wir uns mit einem schicklichern Worte, als dem Worte Offenbarung, hierüber ausdrücken? Daß diese Offenbarung eine wahrhaft wunderbare genannt zu werden verdiene, folgt von selbst. Wir haben ja für das Dasein an sich eines Dinges außer uns gar keinen Beweis, als das Dasein dieses Dinges selbst, und müssen es schlechterdings unbegreiflich finden, daß wir ein solches Dasein gewahr werden können. Nun behaupten wir aber demohnerachtet, daß wir es gewahr werden; behaupten mit der vollkommensten Ueberzeugung, daß Dinge wirklich außer uns vorhanden sind. Ich frage: worauf stützt sich diese Ueberzeugung? In der That auf

---

[1] Briefe über die Lehre des Spinoza. Werke. Bd. IV. S. 162 flgd., 210. Vgl. David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Bd. II. S. 155 flgd.

nichts, als geradezu auf eine Offenbarung, die wir nicht anders als eine wahrhaft wunderbare nennen können."[1]

3. Die Offenbarung als Grund des Glaubens.

So führt der sinnliche Glaube nothwendig zum Offenbarungsglauben, ja er kann nur kraft des letztern bestehen. Aber ein Dasein, welches offenbar ist, setzt ein Dasein voraus, welches offenbar macht, eine Kraft, wodurch Dasein entsteht, eine schöpferische Kraft, die nur Geist, eine Ursache alles Daseins, die nur Gott sein kann. „Das All der Wesen", sagt Jacobi, „muß durch etwas geeinigt sein, und nichts ist wahrhaft etwas, als der Geist." „Von daher weht Freiheit die Seele an, und die Gefilde der Unsterblichkeit thun sich auf!"[2] Unser sinnlicher Glaube ist nothwendig Offenbarungsglaube und dieser nothwendig Gottesglaube oder Religion. Wie der sinnliche Glaube das natürliche Gegengewicht gegen den Idealismus, so bildet der Gottesglaube das natürliche Gegengewicht gegen den Nihilismus der Verstandesphilosophie. Dieser Glaube ist Natur, nicht willkürliches Zeichen und Buchstabe: er ist das ungeschriebene Gesetz des menschlichen Herzens, das wir befolgen, selbst wenn wir es leugnen. Kein Idealist kann sich wirklich überreden, es gebe außer ihm keine Dinge; kein Atheist sich wirklich überreden, es gebe außer den Dingen keinen Gott. Sein Herz glaubt, was sein Verstand leugnet.

4. Der Glaube als Gefühl (Vernunft).

Diesen Glauben nannte Jacobi in seinem Gespräch über Hume „das offenbarende Vermögen in uns, den Sinn, das Vermögen der Wahrnehmung überhaupt". Diesen Sinn nannte er später in der Einleitung zu seinen sämmtlichen philosophischen Schriften Gefühl oder Vernunft.[3] Abgesondert von diesem Gefühl, welches die Wurzel unserer Erkenntniß bildet, kann der menschliche Verstand nicht Dinge, sondern nur Gedankendinge, nicht Gott als den lebendigen Ursprung alles Daseins, sondern nur Natur als den mechanischen Zusammenhang des Ganzen begreifen. Idealismus und Nihilismus sind daher

[1] David Hume über den Glauben, ein Gespräch. Werke. Bd. II. S. 165 flgd. — [2] Ebendaselbst. S. 274, 284 flgd. — [3] Einleitung in sämmtliche philosophische Schriften. Werke. Bd. II. S. 60 flgd. Es ist zu bemerken, daß Jacobi erst hier seinen Standpunkt als „Gefühlsphilosophie" bezeichnet, daß er hier die Vernunft in das ursprüngliche Gefühl setzt, während er früher, wie in dem Gespräch über Hume, die Vernunft nicht wesentlich vom Verstande unterschieden hatte.

die wesenlosen Systeme, welche der Verstand für sich findet, wenn er nur für sich denkt. Sein höchster Begriff ist der Satz des Grundes, das „principium compositionis“, welches nur Mechanismus anerkennt, also Freiheit, Persönlichkeit, Gottheit nothwendig von sich ausschließt und folgerichtiger Weise verneint. Den Begriff der Ursache, des Ursprünglichen, der freien Wirksamkeit kann der Verstand nicht fassen, weil Ursprüngliches innerhalb seiner bedingten Vorstellungen nirgends getroffen wird. Aber in dem Gefühle seiner eigenen Ursprünglichkeit, in seiner selbstthätigen Erfahrung wird dem Menschen die Gewißheit, daß es ein Ursächliches in der Welt giebt, also auch eine Ursache der Welt geben müsse. Von diesem Gefühle beseelt, denkt der menschliche Geist nach einem höheren Princip, als dem Verstandessatze der Identität und des Grundes, er findet in seiner eigenen Selbstthätigkeit das „principium generationis“, welches nicht vom Theil zum Ganzen, sondern von dem lebendigen Dasein zum Ursprunge alles Lebens, zu Gott als dem absolut Lebendigen, von der menschlichen Freiheit zur göttlichen Vorsehung leitet.[1] Giebt es keine Freiheit, so giebt es nur Mechanismus und Fatum, so ist die „fatalistische“ Weltanschauung Spinozas die einzig mögliche. Giebt es Freiheit im Menschen, so giebt es Vorsehung in der Welt, denn Freiheit und Vorsehung sind unzertrennlich mit dem Vernunftgefühle verbunden.[2]

Wenn man gewöhnlich sagt, Jacobi habe der Philosophie den Glauben, dem Verstande das Gefühl entgegengesetzt, so erklärt diese vieldeutige Formel nichts von der Eigenthümlichkeit des jacobischen Standpunktes; es wird damit namentlich die Entdeckung nicht bezeichnet, welche in Jacobi die Gefühlsphilosophie gemacht und gegen den Dogmatismus siegreich behauptet hat. Giebt es im Menschen ein ursprüngliches Vermögen, worin sich der Mensch nicht dem Grade, sondern dem Wesen nach von allen übrigen Geschöpfen unterscheidet: so hatte vor Jacobi die Philosophie diese Thatsache nicht zu entdecken, nicht zu erklären vermocht, wenn wir nicht etwa mit Jacobi die platonische Ideenlehre mit ihren tiefsinnigen Mythen vom Ursprunge der menschlichen Seele ausnehmen wollen. Entweder sah die Philosophie im Menschen nur ein Glied im mechan-

[1] David Hume über den Glauben. Werke. Bd. II. S. 313 flgd. — [2] Ueber die Unzertrennlichkeit der Freiheit und Vorsehung von dem Begriffe der Vernunft. Ebendaselbst.

ischen Naturzusammenhange, nur einen Theil des natürlichen Weltalls und mußte ihm unter diesem Gesichtspunkte alle Ursprünglichkeit und Freiheit absprechen; oder sie dachte den Menschen als ein Glied in der Stufenordnung der Natur und konnte unter diesem Gesichtspunkte zwar die menschliche Ursprünglichkeit, aber nicht im absoluten, sondern nur im relativen und graduellen Unterschiede von den übrigen Wesen behaupten. Entweder galt der Mensch für einen Modus, wie bei Spinoza, oder für eine Monade von höherer Potenz, wie bei Leibniz: in beiden Fällen ist der Mensch nur dem Grade nach von den Naturwesen unterschieden und, mit den Thieren verglichen, nur eine höhere Thiergattung; in beiden Fällen ist der Mensch ein Ding unter Dingen. Und weil hierin beide Systeme übereinstimmen, darum beurtheilt sie Jacobi unter demselben Gesichtspunkt und erklärt Leibniz so gut wie den Spinoza für einen bloßen Naturalisten. Wenn es nun im Menschen etwas giebt, das in der ganzen Natur, in allen andern Wesen nichts Analoges findet; so ist damit die menschliche Ursprünglichkeit in ihrem absoluten, unvergleichlichen Unterschied von allen andern Wesen bewiesen, so ist damit Leibniz so gut als Spinoza und die Verstandesphilosophie überhaupt widerlegt. Dieses Etwas kann nicht der Verstand sein, denn ein Analogon des Verstandes haben auch die Thiere, auch nicht die Vernunft im Sinne der dogmatischen Philosophie, denn diese sogenannte Vernunft ist vom Verstande nicht wesentlich unterschieden; der Verstand macht aus den sinnlichen Vorstellungen Begriffe, die Vernunft bildet aus diesen Begriffen Urtheile und Schlüsse: sie entspringt mithin aus der Sinnlichkeit, als aus ihrer Wurzel, und was sie entwickelt, kann daher nur sinnlicher Natur sein. Aus Sinnlichem kann nur Sinnliches hervorgehen. Und wie sich die menschlichen Sinne nur dem Grade nach von den thierischen unterscheiden, so besteht auch zwischen dem menschlichen Verstande, der sich auf Sinnlichkeit gründet, und dem thierischen keine absolute Differenz. Aber diese Differenz besteht, wenn es im Menschen ein Vermögen des Uebersinnlichen giebt, welches die demonstrative Vernunft niemals sein oder werden kann, welches lediglich in der fühlenden Vernunft besteht.[1] Daß in der That ein solches Vermögen des Uebersinnlichen in der menschlichen Seele existirt, beweist die Thatsache der Religion, wodurch sich der Mensch ahndend, fühlend, er-

[1] Einleitung in sämmtl. philos. Schriften. Werke. Bd. II. S. 7, 8.

kennend zu dem Ewigen erhebt, die Thatsache der Freiheit, kraft deren der Mensch schlechthinniger Anfangspunkt seiner Handlungen sein kann. Wäre er nur ein höheres Thier, so wäre die Religion wie die Freiheit, der Gottesglaube wie das Selbstgefühl schlechterdings unmöglich. Wären sie unmöglich, wie könnten sie selbst in verkümmerter Gestalt existiren?

Die Verstandesphilosophie vermochte nicht, diese Thatsachen zu erklären; deshalb war sie gezwungen, wenn sie folgerichtig sein wollte, dieselben zu verneinen. An die Stelle Gottes setzte sie die Natur, d. h. den Mechanismus der Kräfte, an die Stelle der Freiheit die Naturbestimmung, d. h. den Mechanismus der Triebe. Ihre Gotteslehre war naturalistisch, ihre Moral deterministisch. Natürliche Gotteslehre ist für Jacobi gleich Atheismus; deterministische Moral ist ihm gleich Fatalismus. Dahin führe offen genug die Lehre Spinozas, eben dahin führe zwar weniger offen, aber nicht weniger nothwendig die leibniz-wolfische Philosophie und überhaupt jeder folgerichtige Rationalismus.[1] Die Reflexion kann den Glauben nicht machen; der Verstand, sei er auch noch so klar und deutlich, kann die Thatsache der Religion nicht erzeugen und hat sie niemals erzeugt; wenn diese Thatsache möglich ist, so muß sie vor dem Verstande bestehen, da sie durch ihn nicht entstehen kann. Es muß daher im Menschen eine ursprüngliche Wahrnehmung des Uebersinnlichen geben, wodurch wir uns dem Wesen nach vom Thier unterscheiden, wodurch wir im eigentlichen Sinne erst menschlich sind. Hier oder nirgends muß das Wesen des Menschen entdeckt werden. Diese Entdeckung, welche den Gesichtskreis der dogmatischen Philosophie übersteigt, hat Jacobi gemacht oder zu machen gesucht, und in dieser Richtung erscheint er als der unmittelbare Vorgänger Kants, der den Punkt traf, welchen Jacobi nur suchte.

III. Jacobis Stellung in der Geschichte der Philosophie.

1. Jacobi und Kant.

Kant entdeckte, um die Erkenntniß zu erklären, also im Interesse der neu zu begründenden Philosophie, solche Kräfte in der menschlichen Seele, die ursprünglich sein müssen und den Menschen nicht dem Grade, sondern dem Wesen nach von der Natur unterscheiden.

[1] Briefe über die Lehre des Spinoza. Werke. Bd. IV. 1. Abth. S. 216 flgd. Nr. I, III, IV.

Hierin stimmen Jacobi und Kant überein, allein Jacobi behauptet mit unmittelbarer Gewißheit als einen Glaubenssatz, was Kant durch eine tiefsinnige und genaue Untersuchung analysirt und durch eine höhere Logik, als die bisherige gewesen war, feststellt. Der dogmatischen Philosophie setzt Kant einen höhern philosophischen Gesichtspunkt, dem Jacobi ein höheres menschliches Selbstgefühl entgegen; beide zeigen den dogmatischen Denkern die Thatsache, welche noch unerklärt ist, obwohl sie in lebendiger Wirklichkeit existirt, aber Kant verhält sich zu dieser dem dogmatischen Verstande überlegenen Thatsache beweisend, Jacobi dagegen, um seinen eigenen Ausdruck zu brauchen, nur „weisend". Er weist darauf hin: sein Gefühl ist ein Fingerzeig, gerichtet auf das thatsächlich-Uebersinnliche im Menschen, auf jene Gegend der Seele, welche im Schatten der Philosophie liegt, die nicht auf den Höhen des Verstandes, sondern in der Tiefe des Gemüthes, im Grunde des Lebens allein entdeckt werden kann. Ohne eine ursprüngliche Wahrnehmung des Uebersinnlichen in unserer Seele, ohne unmittelbare Offenbarung und Offenbarungsglauben giebt es keine Religion und kein positives, lebendiges Wissen. Entweder also muß die Religion an der Quelle des menschlichen Lebens, an der Wurzel des Geistes entdeckt oder sie kann überhaupt nicht entdeckt, überhaupt nicht erklärt werden. Von diesem Punkte aus hat Jacobi unaufhörlich die Philosophie und den Rationalismus als solchen bekämpft. Er ist in dieser Stellung, wie in seinem negativen Verhalten gegen Philosophie und Vernunftreligion, stets derselbe geblieben und konnte deshalb mit Recht die Einleitung in seine philosophischen Schriften mit den Worten schließen: „ich ende, wie ich begann!"[1]

Gegen die Möglichkeit der Vernunftreligion zeugt in den Augen Jacobis die Geschichte und die Natur. Die Geschichte: denn niemals ist in der Welt eine Religion durch Vernunftschlüsse gemacht oder auf Vernunftgründe hin geglaubt worden. Die Natur: denn die Vernunft ist verwandt mit dem Verstande, der menschliche Verstand ist verwandt mit dem thierischen; gäbe es nun eine Vernunftreligion, so müßte auch in den Thieren sich ein Analogon der Religion finden, weil sie ein Analogon der Vernunft haben. Aber es giebt in der Thierseele auch nicht ein leises Gefühl, auch nicht einen dumpfen Instinct des Uebersinnlichen, also nichts, was der Religion vergleichbar wäre.

[1] Einleitung in sämmtl. philos. Schriften. Werke. Bd. II. S. 123.

Diese Thatsache beweist, daß die Religion niemals auf Vernunft gegründet werden kann, daß also die Religion, wenn sie ist, der Vernunft vorausgehn, daß Wissenschaft und Erkenntniß vielmehr auf die Religion gegründet werden müsse. Religion und Philosophie, so habe ich mich an einem andern Orte ausgedrückt, verhalten sich im Verstande Jacobis ähnlich, wie Natur und Physik. So wenig die Physik Natur machen kann, so wenig ist jemals die Philosophie im Stande, Religion zu machen. So wenig jemals die Physik, und wäre sie bis auf den letzten Punkt vollendet, die Natur überflüssig machen oder ersetzen kann, so wenig kann jemals die Philosophie, und wäre sie auf dem höchsten Gipfel der Aufklärung, die Religion überflüssig machen oder ersetzen. Jacobi dachte so: der wahre Theismus ist nur durch Glauben und nie durch Begriffe gegeben; der wahre Theismus ist keine logische, sondern eine fromme Vorstellung, er ist das lebendige Verhältniß kindlicher Liebe, herzlicher Ergebung, innigen Vertrauens: der unbedingte, ursprüngliche Glaube an eine väterliche, liebevolle, erlösende Weltregierung: ein Glaube, welcher durch kein Verstandessystem begründet noch weniger erzeugt noch weniger ersetzt werden kann. Dieser Theismus *lebt*, er läßt sich nicht in ein bündiges Raisonnement, in eine schulgerechte Schlußfolgerung bringen, denn Liebe, Hingebung, Erlösung lassen sich nicht logisch beweisen. Darum fehlt in jedem philosophirenden Theismus das wahrhaft Religiöse, und man muß unklar denken oder empfinden, um diesen Mangel, dem religiösen Gemüthe so fühlbar, nicht zu merken, um sich durch ein gleichlautendes Wort über diesen Mangel täuschen zu lassen. So fühle ich, sagt Jacobi, und ich kann nicht anders als so fühlen; so denken die Systeme der Philosophie, und wenn sie Recht hätten, wäre mein Gefühl unmöglich.

Vergleichen wir Jacobi mit den Philosophen, die ihm vorausgehen, so erhebt er sich ohne Zweifel über deren Gesichtskreis: er hält ihnen das Gewicht einer Thatsache entgegen, welche der dogmatische Verstand entweder verneinen mußte oder wenigstens nicht erklären konnte; er fühlt *mehr*, als jene begreifen. Wie Leibniz die Thatsache des Lebens in der Natur und der Selbstbewegung in den Körpern der Lehre Descartes', wie er die Thatsache der Individualität der Lehre Spinozas entgegengehalten hatte, so hält Jacobi die Thatsache der Religion, die Thatsache des Uebersinnlichen im Menschen, der Philosophie überhaupt entgegen. Wie Descartes und Spinoza

der leibnizischen Philosophie untergeordnet sind, weil diese höhere Thatsachen betrachtet und erklärt, so muß sich aus demselben Grunde die dogmatische Philosophie dem Standpunkte Jacobis unterwerfen. Diese Bedeutung Jacobis müssen wir um so mehr hervorheben, weil sie in der That zu wenig erkannt und nicht deutlich genug bezeichnet worden ist. Vergleichen wir dagegen Jacobi mit den Philosophen, die ihm nachfolgen, so macht er erst in der Form des Gefühls geltend, was jene in die Form der Erkenntniß zu erheben suchen. Zu den dogmatischen Denkern verhält sich Jacobi wie das religiöse Gefühl zu dem bloßen Verstande; zu den kritischen Denkern verhält er sich wie das bloße Gefühl zu dem überlegenen Verstande, der die Tiefe der menschlichen Seele durchschaut und die Thatsachen des Gefühls einsieht. Ehe aus der dogmatischen Philosophie, welche die Erkenntniß der Dinge sein will, die kritische Philosophie oder die menschliche Selbsterkenntniß hervorgehen konnte, mußte das menschliche Selbstgefühl gleichsam als mittlerer Durchgangspunkt hervortreten, und eben diesen Durchgangspunkt bezeichnet Jacobi. Er selbst ist noch nicht kritisch, sondern er macht nur die Krisis, die von dem Werdedrang des neuen Princips beseelt ist. Alles Neue in der Geschichte der Menschheit behauptet sich zuerst als ein unmittelbar Gewisses, bevor es in das Gebiet objectiver Erkenntniß erhoben wird. So macht Jacobi das Wesen des Menschen mit der Unmittelbarkeit des Gefühls geltend, bevor es Kant durch die Kritik der Vernunft erleuchtet. So verhält sich überhaupt die Gefühlsphilosophie zur kritischen.

2. Jacobi und Mendelssohn.

Dieses Verhältniß macht Jacobi selbst durch sein eigenes Beispiel sehr deutlich. Denn gegenüber den dogmatischen Denkern zeigt er ein überlegenes Bewußtsein, welches die vorhandenen Systeme der Philosophie wohl begreift und besonders ihre Mängel gründlich einsieht und scharf hervorhebt; den kritischen Denkern gegenüber erscheint Jacobi als der untergeordnete Kopf, der nicht im Stande ist, dem höheren Gesichtspunkte nachzukommen. Jacobi hat wohl den Spinoza, aber niemals den Kant verstanden. So Recht hatte Leibniz, wenn er sagte: daß in dem Vollkommenen das Unvollkommene immer deutlich, in dem Unvollkommenen das Vollkommene immer undeutlich vorgestellt werde. Die Wahrheit dieses tiefsinnigen Satzes springt in die Augen, wenn wir Jacobi mit Mendelssohn vergleichen. In

dem Streite beider kam der Gegensatz zwischen der Verstandes- und der Gefühlsphilosophie zum Vorschein. Mendelssohn vertheidigte den Theismus der Aufklärung, Jacobi den Theismus des Gefühls. Und wie man auch über die beiden Persönlichkeiten denke, so wird doch jeder Unbefangene begreifen müssen, daß Mendelssohn über den Standpunkt seines Gegners vollkommen im Unklaren, Jacobi dagegen über Mendelssohn vollkommen im Klaren war; daß der Verstandesphilosoph den Gefühlsphilosophen sehr undeutlich, dieser jenen sehr deutlich vorstellte. Darum klagt auch Mendelssohn unaufhörlich, daß er Jacobi nicht verstehe, und er verstand ihn wirklich nicht; Jacobi sagt nie, daß ihm sein Gegner unverständlich sei. Abgesehen übrigens von dieser Verschiedenheit ihrer Gesichtspunkte, lassen sich die beiden Gegner gut mit einander vergleichen. Mendelssohn verhält sich zur Verstandesaufklärung ähnlich, wie Jacobi zur Gefühlsphilosophie. Jener möchte Glauben und Wissenschaft in Moral, dieser Moral und Wissenschaft in Glauben verwandeln. Beide sind keine Systematiker, keine strengen und methodischen, sondern rednerische Schriftsteller, beide sind schöngeistige Talente, welche ihre philosophischen Gesichtspunkte ästhetisch ausstellen und in der Art akademischer Belletristen behandeln; beide sind von einförmigem Inhalte, und sie werden nicht müde, diesen einförmigen Inhalt zu wiederholen. Gott und Unsterblichkeit sind die Begriffe, welche Mendelssohn von allen Seiten beleuchtet, die er bis auf die Neige ausbeutet; Glaube und Offenbarung sind die beiden festen Punkte, von denen Jacobi ausgeht, um immer eben dahin wieder zurückzukehren. So ist auch ihre Beurtheilung der philosophischen Systeme eintönig und nivellirend. Dem Mendelssohn erschienen Spinoza und Leibniz gleich Wolff; dem Jacobi erschienen Leibniz und Wolff gleich Spinoza. Und in der festen Annahme, daß alle rationale Erkenntniß auf Spinozismus hinauskommen müsse, daß Spinoza der consequenteste aller Rationalisten gewesen sei, hat Jacobi dieses Urtheil über alle Systeme seit Aristoteles ausgedehnt. Leibnizen, Wolff und Lessing setzte er gleich dem Spinoza, und er versuchte dasselbe mit Kant, Fichte und Schelling, bis endlich der letztere, der den Spinoza und Leibniz eben so gut zu unterscheiden als zu verbinden wußte, dieser gleichmachenden Kritik in seinem Denkmale Jacobis ein grausames, aber nicht ungerechtes Ende setzte.

Jacobi hatte so lange das Einerlei seiner Gedanken wiederholt, er war bei den unbeweglichen Vorstellungen von Glaube und Offen-

barung so unbeweglich stehen geblieben, nachdem sich die Philosophie schon längst derselben bemächtigt hatte, daß ihm Schelling zuletzt vorwerfen durfte, er sei langweilig geworden, und es sei endlich Zeit, daß sein „Genörgel" aufhöre.[1] Jacobi erfuhr durch Schelling ein ähnliches Schicksal, als Mendelssohn durch ihn erfahren hatte. Er war, um leibnizisch zu reden, Mendelssohn gegenüber die höhere, Schelling gegenüber die niedere Monade, die dort deutlich vorstellte, während sie selbst undeutlich vorgestellt wurde, hier dagegen undeutlich vorstellte, während sie selbst deutlich vorgestellt wurde. Nachdem Jacobi den Pantheismus Spinozas gegen Mendelssohns Theismus siegreich vertheidigt hatte, konnte ihm nichts Schlimmeres begegen, als daß er von dem Standpunkte seines Theismus aus den Pantheismus Schellings angreifen wollte.

3. Jacobi und Leibniz.

Bevor wir die Gefühlsphilosophie verlassen, so möge kurz das Verhältniß bemerkt werden, worin ihre Anhänger zu Leibniz standen. Der wahre Leibniz hätte ihnen unter allen früheren Philosophen der verwandteste sein sollen; wenn auch in seinem System die absolute oder unvergleichbare Ursprünglichkeit des menschlichen Wesens keinen Platz fand, so war doch hier die Ursprünglichkeit des Gefühls, die elementare Bedeutung der dunkeln Vorstellungen mit großem Scharfsinn erkannt worden. Herder kannte Leibnizen und wußte sich in positiver Weise von ihm abhängig; Hamann kannte ihn nicht oder nur, so weit sich Leibniz in der Theodicee zu erkennen giebt[2]; Lavater war mehr von ihm abhängig, als er vielleicht selbst wußte; und Jacobi, der aus Leibniz ein genaues Studium gemacht hatte und ihm in wichtigen Punkten beistimmte, war doch zu sehr interessirt, die Monadenlehre auf den Spinozismus zurückzuführen, als daß er Leibnizens Eigenthümlichkeit hätte gerecht werden können. Indessen, wenn das Axiom der Mathematik, daß zwei Größen, welche einer dritten gleichen, auch unter einander gleich sind, auf die Geister angewendet werden darf, so mußte Jacobi mehr mit Leibniz überein-

[1] Schellings Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen des Herrn Fr. Heinr. Jacobi. 1812. S. 135. — Vgl. meine Geschichte der neuern Philosophie (Jubiläums-Ausgabe). Bd. VII. (3. Auflage.) Buch II. Abschnitt IV. Cap. XXXIX. S. 678—686. — [2] Allwills Briefsammlung. Briefe an Verschiedene. Nr. IX. Jacobis Werke. Bd. I. S. 384.

stimmen, als er selbst Wort haben wollte. Denn beide vergleichen sich mit Plato: Leibniz hielt sich an Plato, diesen antiken Gegenfüßler Spinozas, und Jacobi sah in Plato den einzigen Philosophen, dem er verwandt sein und welchen er selbst dem Spinoza entgegen setzen wollte.[1]

Neuntes Capitel.

Goethe und Schiller in ihrem Verhältniß zu Leibniz und der deutschen Aufklärung.

I. Goethes philosophische Vorstellungsweise.

1. Verhältniß zu Spinoza.

In eben dem Punkte nun, wo Jacobi den Spinozismus verläßt und sich gegen alle rationale Betrachtung der Dinge verschließt, deren Ziel ihm Vergötterung der Natur, Atheismus und Fatalismus zu sein schien, in eben dem Punkte, wo Jacobi zwischen Theismus und Naturalismus, Freiheit und Nothwendigkeit, Vorsehung und Schicksal den heillosen Riß macht, wendet sich Goethe, dem dieser Riß unerträglich war, von Jacobi ab und überhaupt von der dunkeln und ausschließlichen Richtung der Gefühlsphilosophie, womit ihn das Jugendalter seiner Poesie zusammengeführt hatte. Er schreibt dem Jugendfreunde, der ihm seine Briefe über Spinoza und die darauf bezüglichen Streitschriften mit Mendelssohn zugeschickt hatte: „wie weit wir von einander abstehen, habe ich erst recht wieder aus dem Büchlein selbst gesehen. Ich halte mich fest und fester an die Gottesverehrung des Atheisten und überlasse Euch alles, was Ihr Religion heißt und heißen müßt. Wenn Du sagst, man könne an Gott nur glauben, so sage ich Dir: ich halte viel aufs Schauen, und wenn Spinoza von der intuitiven Erkenntniß schreibt und sagt: „diese Betrachtungsweise kommt durch den klaren Begriff vom wirklichen Wesen gewisser Attribute Gottes zum klaren Begriff vom Wesen der Dinge", so geben mir diese wenigen Worte Muth, mein ganzes Leben der Betrachtung der Dinge zu widmen, die ich reichen und von

[1] Jacobis Verhältniß zu Leibniz betr.; vgl. Gespräch über Hume. Werke. Bd. II. S. 236 flgd. und 256. Jacobis Hinweisung auf Plato: vgl. Einleitung u. s. f. Werke. Bd. II. S. 73 flgd.

denen ich mir eine adäquate Idee bilden kann, ohne mich im mindesten zu bekümmern, wie weit ich kommen kann und was mir zugeschnitten ist."[1] Die Ruhe und Klarheit, wie der zur Entsagung gestimmte Geist Spinozas zogen Goethen mächtig an, und in dem „amor Dei" erkannte er jenen hohen Seelenfrieden, den er auf dem Wege seiner künstlerischen und intuitiven Weltbetrachtung in dem eigenen Gemüthe fand und erlebte. Ist doch die Intellectualliebe Spinozas selbst eine Intuition, worin der anschauende und denkende Verstand einander begegnen dürfen, und also der phantasievollste Dichter mit dem strengsten mathematischen Denker wohl übereinstimmen konnte. Zwischen beiden besteht die Wahlverwandtschaft contemplativer Gemüther, die gleiche Neigung theoretischer Geister zu einem beschaulichen Leben.

2. Verhältniß zu Leibniz. Goethes leibnizischer Pantheismus.

Was man im Uebrigen Goethes Weltanschauung nennt, ist im strengen Sinne des Worts weder Spinozismus noch sonst ein philosophisches System, wofür dieser poetische Genius kein Bedürfniß und darum auch keine Anlage hatte, sondern es ist die echte phantasiegemäße Vorstellungsart, die das Göttliche in der Welt, das Geistige in dem Natürlichen zu *schauen* bestrebt ist. So war Goethe ein vollkommen dichterischer Pantheist, aber ein solcher, dem das Kraftgefühl der menschlichen Eigenthümlichkeit, das Selbstgefühl der eigenen unveräußerlichen Individualität so lebhaft inwohnte, daß er in diesem Punkte niemals ein Spinozist weder sein noch werden konnte. Man kann sagen, daß ihm mehr als einem Andern jener Begriff leibnizischer Monade angeboren war, der die absolute Eigenthümlichkeit der menschlichen Seele festhielt und zugleich das Geistige und Körperliche in Eines faßte. Auf diesen Begriff gründet sich die echt goethesche Anschauung einer *gesetzmäßigen, continuirlichen Entwicklung* in allen Dingen, die er mit so vielem Eifer in Steinen, Pflanzen und Thieren verfolgte; und an ebendenselben Begriff knüpfen sich seine Unsterblichkeitsvorstellungen, die darin vornehmer als die leibnizischen dachten, daß sie nur für die höher strebenden Geister eine ewige persönliche Fortentwicklung annahmen. Und hier besonders

[1] Ueber Goethes Verhältniß zu Jacobi, dem Spinozismus und dem mendelssohn-jacobischen Streite vgl. Schölls Ausgabe der Briefe und Aufsätze Goethes aus den Jahren 1766—1786 (S. 192—229). Ueber Goethes Spinozismus vgl. meinen Vortrag über Baruch Spinoza (1865). S. 11, 12.

bedient sich Goethe gern der leibnizischen Ausdrücke, daß der Mensch Entelechie, Monade oder, wie er bisweilen sagt, „entelechische Monade" sei. Identität von Natur und Geist und naturgemäße, organische Entwicklung in allen Dingen: diese beiden genau verbundenen Begriffe bilden die Mittelpunkte der goetheschen Weltanschauung, die kein System, sondern das Bedürfniß seiner Seele und deren freier Entwurf war. Dieser Betrachtungsweise, die dem hartnäckigen Stillstande wie der gewaltsamen Bewegung gleich abgeneigt war, waren seine Ideen in jeder Richtung gemäß; ihr entsprach Goethe als Dichter und Philosoph, als Naturforscher und Staatsmann. Je näher ein philosophisches System dem Identitätsprincip und der Idee gesetzmäßiger Entwicklung angehört, um so verwandter ist es dem Genius dieses Dichters. Darum befreundete sich Goethe in der kantischen Philosophie am meisten oder vielmehr allein mit der Kritik der Urtheilskraft, weil hier die Identität von Natur und Geist angestrebt oder doch ästhetisch zugelassen wurde, und die spätere Identitätsphilosophie, wenn er sie näher gekannt hätte, würde ihm vielleicht unter allen Systemen am congenialsten gewesen und als die Erfüllung dessen erschienen sein, was er von Fichte vergebens erwartet hatte. Darum sympathisirte Goethe unter den frühern Philosophen mit Spinoza, so weit dieser Pantheist und Identitätsphilosoph war; besonders aber mit Leibniz, der aus dem Begriffe der Identität den Begriff der continuirlichen Entwicklung löste. Und auf der andern Seite leuchtet ein, warum die spätern Identitätsphilosophen Schelling und Hegel sich unter allen Dichtern Goethen am nächsten verwandt fühlen. Goethe vereinigt in naiver Weise und ohne jede philosophische Absicht die Alleinheitslehre Spinozas mit der leibnizischen Monadologie, er verfolgt und sucht überall das Naturgesetz der Metamorphose und Evolution, und wenn seine philosophische Weltansicht mit einem bestimmten Namen bezeichnet werden soll, so möge sie in jenem leibnizischen Pantheismus bestehen, den vor ihm Lessing anstrebte und nach ihm Schelling erfüllte. Ein natürlicher Feind des Dualismus, wie er war, mußte er jenen unversöhnlichen Gegensatz zwischen Naturalismus und Theismus, den Jacobi so hartnäckig behauptete, als etwas Fremdes von sich weisen. Hier bestand zwischen Goethe und Jacobi ein Gegensatz nicht bloß der Begriffe, sondern der Naturen, die sich je länger, je mehr einander entfremdeten. In diesem Gegensatze zu Jacobi begegneten sich Schel-

ling und Goethe, deren Weltanschauungen nahe verwandt waren, denn beide suchten Naturalismus und Theismus zu vereinigen, welche Jacobi trennen wollte, und sie verbanden beide auf eine höchst eigenthümliche und geniale Weise die philosophische Vorstellungskraft mit der poetischen. Goethe philosophirte mit der Phantasie, und Schelling dichtete mit dem Verstande. So erfuhr von diesen beiden Seiten Jacobis letzte Schrift von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung eine sehr entschiedene und empfindliche Gegenerklärung. Schelling setzte ihr das böse Denkmal Jacobis, und Goethe richtete dagegen jenes kleine, merkwürdige Gedicht, welches die Ueberschrift führt: „Groß ist die Diana der Epheser". Jacobi nämlich wollte die lebendige Offenbarung Gottes nicht mehr in der Natur, auch nicht in der Schrift, sondern lediglich im Innern des Menschen gelten lassen. Sein Theismus widerstrebte der Orthodoxie eben so sehr, wie dem Naturalismus. Aber Goethen, der seine Ideen immer *sehen* wollte, mußte dieser gestaltlose und unsichtbare Gott als ein unheimliches Wesen erscheinen, womit er, der Künstler, nichts gemein haben konnte, weil dieses Wesen mit der Natur auch die Kunst von sich ausschließt.[1] Wo bliebe das Werk des Künstlers, wenn das Göttliche nicht gestaltet und sinnlich ausgedrückt werden könne, wenn es wirklich so wäre, wie Jacobi sich einbildet: „als gäb's einen Gott so im Gehirn, da! hinter des Menschen alberner Stirn, der sei viel herrlicher als das Wesen, *an dem wir die Breite der Gottheit lesen*?"

Was wir hier besonders an Goethe hervorheben, ist die Vereinigung von Spinoza und Leibniz, die sich unwillkürlich in seiner Betrachtungsweise vollzieht: das ist dieser leibnizische Pantheismus, um den Ausdruck zu wiederholen, den wir zur Bezeichnung Lessings brauchen mußten.

II. Schillers philosophische Vorstellungsweise.

1. Verhältniß zu Spinoza und Leibniz. Schillers leibnizischer Pantheismus.

Eine ähnliche Vereinigung der beiden entgegengesetzten Richtungen der dogmatischen Philosophie findet sich in der jugendlichen Anschauungsweise unseres zweiten großen Dichters. Die philosophischen

[1] Darum hat Goethe dieses Gedicht, welches vom Standpunkte des *Künstlers* aus Jacobis Theismus zurückweist, in denjenigen Cyclus der Sammlung aufgenommen, welchen er mit dem Titel „*Kunst*" bezeichnet.

Briefe zwischen Julius und Raphael bezeugen uns, wie Schiller in seiner Weise den Uebergang von der einen Vorstellungsart zur andern machte oder beide mit einander zu verbinden wußte. Er hatte von Natur eine Neigung zur Metaphysik, die ihn zum Philosophiren antrieb und seiner poetischen Kraft nicht die Gewalt, wohl aber jenen naiven Charakter entzog, der Goethes dichterische Individualität und Ueberlegenheit ausmacht. Schiller war ein Gefühlsphilosoph, einer der fühlenden und phantasirenden Denker, bevor er ein geschulter kritischer Philosoph wurde. Er ist als Gefühlsphilosoph ebenfalls ein leibnizischer Pantheist, d. h. er vereinigt aus innerem, poetischem Bedürfnisse die Idee der Alleinheit mit der Idee der Monadologie. In dieser Rücksicht bilden die beiden Dichter einen merkwürdigen Gegensatz zu Hamann und Jacobi. Jene verhalten sich zu Spinoza und Leibniz positiv, diese negativ. So erscheinen Goethe und Schiller, was ihre philosophischen Ideen betrifft, in unmittelbarer Verwandtschaft mit Lessing; sie sind die Fortbildner jener Weltanschauung, welche Lessing angestrebt und gleichsam als sein Testament hinterlassen hatte: sie bilden die Durchgangspunkte zwischen Lessing und Schelling. Hamann und Jacobi waren Spinoza und Leibnizen gegenüber Skeptiker. Poetische Naturen, wie Goethe und Schiller, weil sie schöpferisch sind, können nicht skeptisch sein, und wenn sie entgegengesetzte oder verschiedene Gesichtspunkte vereinigen, sind sie nicht gewöhnliche Synkretisten, sondern gestaltende Denker. In diesen aufstrebenden Geistern wollte das Gefühl der göttlichen Weltordnung mit dem unveräußerlichen Gefühle menschlicher Ursprünglichkeit versöhnt werden. Dieser unwillkürliche Drang und keine gewählte Absicht faßt in Schillers poetischem Verstande Spinoza und Leibniz zusammen und löst ihren Gegensatz, um beide zu bejahen, während Jacobi diesen Gegensatz ausgelöscht hatte, um beide zu verneinen. Wie bei Leibniz, so gilt auch bei Schiller die Harmonie der Seelen als die höchste Aufgabe des Menschen, als die höchste Absicht des Universums, das sich in einem Stufenreiche von Kräften entfaltet und zur Gottheit emporstrebt. Wie tief sich hier diese leibnizische Vorstellungsart in das Gemüth eingelebt und zur Empfindung verdichtet hat, wie weit diese metaphysischen Begriffe schon in Gefühl und Einbildungskraft übergegangen sind, wird man am deutlichsten erkennen, wenn wir unsern Schiller selbst reden lassen. Unwillkürlich verwandelt sich in seinem dichterischen Verstande Spinozas Pantheismus in das „Monadenpoem“, wie Herder die leib-

nizische Philosophie zu nennen liebte. „Alle Vollkommenheiten im Universum sind vereinigt in Gott. Gott und Natur sind zwei Größen, die sich vollkommen gleich sind. Die ganze Summe von harmonischer Thätigkeit, die in der göttlichen Substanz beisammen existirt, ist in der Natur, dem Abbilde dieser Substanz, zu unzähligen Graden und Maßen und Stufen vereinzelt. Die Natur (erlaube mir diesen bildlichen Ausdruck) ist ein unendlich getheilter Gott. — Liebe ist die Leiter, worauf wir emporklimmen zur Gottähnlichkeit. Ohne Anspruch, uns selbst unbewußt, zielen wir dahin.

Todte Gruppen sind wir, wenn wir hassen,
Götter, wenn wir liebend uns umfassen,
Lechzen nach dem süßen Fesselzwang.
Aufwärts, durch die tausendfachen Stufen
Zahlenloser Geister, die nicht schufen,
Waltet göttlich dieser Drang.

Arm in Arme, höher stets und höher,
Vom Barbaren bis zum griech'schen Seher,
Der sich an den letzten Seraph reiht,
Wallen wir einmüthigen Ringeltanzes,
Bis sich dort im Meer des ewigen Glanzes
Sterbend untertauchen Maß und Zeit." [1]

2. Philosophische Briefe. Die Hinweisung auf Kant.

Die Idee der leibnizischen Weltanschauung in ihrer Hinneigung zur kritischen Philosophie läßt sich nicht edler aussprechen, als in den Worten, womit diese merkwürdigen Briefe schließen. „Unter allen Ideen Deines Aufsatzes kann ich Dir am wenigsten den Satz einräumen, daß es die höchste Bestimmung des Menschen ist, den Geist des Weltschöpfers in seinem Kunstwerke zu ahnen. Zwar weiß auch ich für die Thätigkeit des vollkommensten Wesens kein erhabeneres Bild, als die Kunst. Aber eine wichtige Bestimmung scheinst Du übersehen zu haben. Das Universum ist kein reiner Abdruck eines Ideals, wie das vollendete Werk eines menschlichen Künstlers. Dieser herrscht despotisch über den todten Stoff, den er zur Versinnlichung seiner Ideen gebraucht. Aber in dem göttlichen Kunstwerke ist der eigenthümliche Werth jedes seiner Bestandtheile geschont, und dieser erhaltende Blick, dessen er jeden Keim von Energie, auch in

[1] Meine Schiller-Schriften. Reihe I. (2. Aufl.). Buch I. Schillers Jugend- und Wanderjahre. S. 41—49.

dem kleinsten Geschöpfe, würdigt, verherrlicht den Meister eben so sehr, als die Harmonie des unermeßlichen Ganzen. Leben und Freiheit, im größten möglichen Umfange, ist das Gepräge der göttlichen Schöpfung. Sie ist nie erhabener als da, wo ihr Ideal am meisten verfehlt zu sein scheint. Aber eben diese höhere Vollkommenheit kann in unserer jetzigen Beschränkung von uns nicht gefaßt werden. Wir übersehen einen zu kleinen Theil des Weltalls, und die Auflösung der größern Menge von Mißtönen ist unserem Ohr unerreichbar. Jede Stufe, die wir auf der Leiter der Wesen emporsteigen, wird uns für diesen Kunstgenuß empfänglicher machen, aber auch alsdann hat er gewiß seinen Werth nur als Mittel, nur insofern er uns zu ähnlicher Thätigkeit begeistert. Dem edlen Menschen fehlt es weder an Stoff zur Wirksamkeit noch an Kräften, um selbst in seiner Sphäre Schöpfer zu sein. Hast Du diesen Beruf einmal erkannt, so wird es Dir nie wieder einfallen, über die Schranken zu klagen, die Deine Wißbegierde nicht überschreiten kann. Und dies ist der Zeitpunkt, den ich erwarte. Erst muß Dir der Umfang Deiner Kräfte völlig bekannt werden, ehe Du den Werth ihrer freiesten Aeußerung schätzen kannst."[1]

Diese letzten Worte weisen unverkennbar auf die kantische Philosophie hin, zu deren Grundsätzen sich Schiller selbst in seinen späteren ästhetischen Aufsätzen bekannte, und deren System in ästhetischer Rücksicht er am meisten gefördert und in der Richtung auf die Identitätsphilosophie fortgebildet hat. Schiller verhält sich zur kantischen Philosophie eben so congenial, wie Lessing zur leibnizischen: er erscheint gleichsam als Mittel- und Bindeglied, zuerst zwischen Lessing und Kant, dann zwischen Kant und Schelling.

III. Die poetische Geltung der Individualität. Die prästabilirte Seelenharmonie.

Wie Leibniz den Menschen begriffen hatte, als ein vollkommen eigenthümliches, ursprüngliches, monadisches Wesen: so fühlten sich die Geister in dem Zeitalter der Sturm- und Drangphilosophie, welche

[1] Schillers sämmtliche Werke. Bd. X. Philosophische Briefe: Gott. S. 294 flgd. 306 flgd. Zu vgl.: Meine Schiller-Schriften. Reihe II. Schiller als Philosoph. (2. Aufl.) S. 56—85.

die Fesseln der Schule von sich warf und die Krisis entscheidet, welche unmittelbar der neuen Epoche vorausgeht. Niemals ist in der menschlichen Seele das Monadengefühl lebhafter gegenwärtig gewesen und feuriger ausgesprochen worden, niemals hat der einzelne Mensch dem einzelnen Menschen mehr gegolten, als damals. Die mächtigsten Empfindungen, deren das menschliche Gemüth fähig ist, richteten sich hier mit leidenschaftlicher Gewalt auf die individuellen Verhältnisse der Freundschaft und Liebe. Man lebte in diesen Verhältnissen mit einer förmlichen Andacht, man behandelte sie wie eine Art Cultus und Religion. Das Gefühl wurde hier unmittelbar zur Metaphysik: Freundschaft und Liebe galten als die höchste Uebereinstimmung der Seelen, als ein Symbol der Weltharmonie, und die so bewegte Einbildungskraft gefiel sich darin, die geheimnißvolle Nothwendigkeit einer göttlichen Vorherbestimmung auch auf die menschlichen Seelenverhältnisse zu übertragen. Mit dem Selbstgefühle eigenster Individualität steigerte sich natürlich der Werth des Individuums, steigerte sich das Interesse an der menschlichen Eigenthümlichkeit, steigerte sich die Innigkeit und Bedeutung aller Verhältnisse, welche das Individuum verknüpfen: besonders jener Verhältnisse, die wie aus angeborner, innerster Neigung gewählt und ergriffen werden, die als individuellste Vorherbestimmung, als prästabilirte Seelenharmonie, als Wahlverwandtschaft erscheinen. Diese leidenschaftliche Stimmung der Gemüther fand in dem goetheschen Werther ihren ebenbildlichen Ausdruck, und die dämonische Aehnlichkeit, womit hier das Schicksal der Leidenschaft und das Geheimniß der Herzen getroffen war, mußte das im Innersten berührte Zeitalter entzücken zugleich und erschrecken. Es war ein historischer Roman, und zwar der mächtigste, den dieses Zeitalter haben konnte, wenn anders nicht der Name, sondern die in der Empfindungsweise und der Gemüthsstimmung einer ganzen Zeit begründete Geltung des Inhalts den geschichtlichen Werth der Kunst und Dichtung ausmacht. Wir können hier nicht länger bei dieser anziehenden Stelle verweilen, da wir den Fortgang der Ideen allein im Auge haben; aber dürften wir das Zeitalter, welches fühlend und ahndend philosophirte und in der innersten Seele ergriffen war von dem unendlichen Werthe des Individuums, bis in seine kleinsten und verborgensten Vorstellungen verfolgen, so würden wir kein besseres Bild und Beispiel finden als jene goethesche Dichtung.

IV. Die Auflösung der dogmatischen Philosophie.

1. Widerspruch der Gefühlsphilosophie.

Wir haben schon bei Leibniz den Widerspruch aufgedeckt, welcher der dogmatischen Philosophie inwohnt: daß nämlich unter dem Gesichtspunkte der Monadenlehre die Möglichkeit einer rationalen Erkenntniß verneint werden mußte, so sehr auch die Monadologie eine solche Erkenntniß selbst sein wollte. Diesen Widerspruch offenbart, ohne ihn zu lösen, die Gefühlsphilosophie, vor Allen in Hamann und Jacobi, die sich den dogmatischen Philosophen gegenüber ausschließend und verneinend verhielten. An dieser Gestalt der Gefühls- oder Glaubensphilosophie läßt sich eine negative und eine positive Seite deutlich unterscheiden: die erste richtet sich beweisend und widerlegend gegen alle rationale Erkenntniß; die andere richtet sich fühlend und divinirend auf das Ursprünglich-Menschliche. Von ihrer negativen Seite betrachtet, ist die Glaubensphilosophie entschieden skeptisch, von der positiven Seite dagegen entschieden dogmatisch: unter jenem Gesichtspunkte vergleicht sie sich mit Hume, unter diesem mit Rousseau.

Und warum sollen wir nicht sagen, daß die deutsche Aufklärung in diesen Glaubensphilosophen *ihren* Hume und *ihren* Rousseau der kantischen Philosophie vorausgeschickt habe, da sich diese deutschen Glaubensphilosophen selbst ihrer Gemeinschaft namentlich mit *Hume* so deutlich bewußt waren, welcher unseren Kant nach dessen eigenem Bekenntniß aus dem Schlummer des Dogmatismus erweckte?

Mit der Verneinung der rationalen Erkenntniß endet auch in Deutschland die dogmatische Philosophie. Diese Auflösung, welche von Leibniz vorbereitet war, haben unsere Hamann und Jacobi deutlich und bestimmt ausgesprochen. Aber eben dieses kategorische Verneinen der rationalen Erkenntniß bildet den Widerspruch, wodurch sich die Gefühlsphilosophie selbst aufhebt. Denn die Kehrseite davon ist das kategorische Setzen eines irrationalen Princips, einer Wahrheit, deren wir unmittelbar gewiß sind und nur unmittelbar durch Gefühl und Glauben gewiß sein können. So sehr sie sich gegen den Dogmatismus sträuben, bleiben die Glaubensphilosophen doch unter seiner Herrschaft und werden, so weit sie positiv sind, von ihm gefangen gehalten. Sie befreien sich nicht vom Dogmatismus, sondern empören sich nur dagegen. Wider ihren Willen haben sie aus dem Gefühle, indem sie es kategorisch hinstellen, eine Kategorie, einen

Begriff gemacht und dadurch den lebendigen Glauben in einen dogmatischen Glauben verwandelt. So müssen sie das Schicksal aller dogmatischen Philosophie theilen: nämlich den Widerspruch, daß sie sich selbst nicht erklären, daß sie aus ihren Principien ihren Standpunkt nicht rechtfertigen können. Denn ein anderes ist das Gefühl, welches sie behaupten, ein anderes die Gefühlsphilosophie, die sie predigen. Ihr Gefühl ist eine lebendige Thatsache, ihre Gefühlsphilosophie ist ein logisches Urtheil: sie ist nicht bloß Gefühl, sondern sie denkt das Gefühl und verwandelt es in ein Axiom; sie verwandelt den natürlichen Grund des Wissens in den speculativen Grundsatz des Philosophirens und widerlegt dadurch sich selbst, denn sie macht zu einem Object des Verstandes, was ihren eigenen Principien zufolge niemals Verstandesobject werden kann. Das Gefühl soll der Grund unseres Wissens sein. Gut! so werde ich, was ich weiß, nur durch das Gefühl wissen, aber das Gefühl selbst werde ich niemals wissen; es kann nur Subject, nie Object meines Bewußtseins werden. Das Uebersinnliche soll nicht Object des Verstandes, nicht bewußter Gegenstand sein: dasselbe gilt von dem Vermögen des Uebersinnlichen, eben dasselbe gilt vom Gefühl, welches dieses Vermögen ist. Wo bleibt, müssen wir fragen, die Gefühlsphilosophie, deren Gegenstand das Gefühl ist? Der Gefühlsphilosoph verhält sich zum Gefühl, wie der Materialist zum Körper, der Monadolog zur Monade, der Spinozist zum Modus. Wären die Dinge nur Modi, so wäre der Spinozismus, nämlich der Begriff oder die Erkenntniß, daß die Dinge Modi sind, schlechterdings unmöglich. Wären die Dinge nur Monaden, so wäre die klare und deutliche Einsicht, daß sie Monaden sind, schlechterdings unmöglich. Wären die Dinge nur Körper, so wäre alles eher zu erklären, als der Materialismus selbst, welcher wissen will, daß alle Dinge nur Körper, alle wirksamen Kräfte nur Körperkräfte sind. Und eben dasselbe gilt von der Philosophie, die sich ausschließlich auf das Gefühl gründet, die alle Erkenntniß vom Gefühl allein abhängig macht. Wäre wirklich das Gefühl der alleinige Grund unseres Wissens, so würden wir unter der Macht und Herrschaft des Gefühls leben, so würden wir fühlend denken, aber niemals das Gefühl denken, geschweige darüber weitläufig philosophiren.

2. Gesammtwiderspruch der dogmatischen Philosophie.

Um das Gesammtresultat in eine bündige Formel zu fassen, so lautet das schließliche Urtheil: die Philosophie hat auf keinem ihrer

bisherigen Standpunkte vermocht, sich selbst zu erklären. Von Descartes bis Jacobi hat der philosophirende Geist keinen Gesichtspunkt gefunden, unter dem er sich selbst erblicken und seine eigene Möglichkeit, seinen Realgrund, erklären konnte. Descartes setzte die Möglichkeit rationaler Erkenntniß voraus, und Spinoza erfüllte diese Voraussetzung; Leibniz widersprach der Möglichkeit einer rationalen Erkenntniß zwar nicht im Principe, wohl aber in dem Ergebniß seiner Philosophie; und Jacobi endlich verneinte kategorisch jene Voraussetzung, worauf sich in Descartes die Philosophie gegründet hatte. Unter diesem Gesichtspunkte betrachtet, bildet die vorkantische Philosophie eine deutlich ausgesprochene Antinomie. Die Thesis lautet: es giebt eine rationale Erkenntniß vom Wesen der Dinge; die Antithesis: es giebt eine solche Erkenntniß nicht. Jene erklärt: Nichts ist unbegreiflich, diese: Alles ist unbegreiflich. Die Thesis wird durch Descartes und Spinoza, die Antithesis durch Jacobi behauptet, und die Verknüpfung beider, das heißt die Antinomie selbst, bildet Leibniz.

3. Die kritische Philosophie.

Diesen Widerspruch nun erkennt und löst die kritische Philosophie. Sie ist in Wahrheit kritisch, denn sie macht den Schiedsrichter in dem Streite zwischen Dogmatismus und Skepticismus (Glaubensphilosophie) über die Möglichkeit rationaler Erkenntniß: in einem Streit, bei dem sich alle Systeme der Vergangenheit betheiligen müssen; sie richtet die entgegengesetzten Parteien und entscheidet deren Streit so, daß sie jeder von beiden ihre wohlerwogenen Rechte zutheilt. Sie begrenzt das streitige Gebiet der rationalen Erkenntniß: diesseits der festgesetzten Grenze soll die Thesis, jenseits derselben soll die Antithesis Recht haben. Ihr letzter Urtheilsspruch erklärt: es giebt eine rationale Erkenntniß, aber nur von den sinnlichen Objecten oder den Erscheinungen der Dinge; es giebt dagegen keine rationale Erkenntniß von dem Uebersinnlichen oder vom Wesen der Dinge. Will man die menschliche Wissenschaft über diese Grenze ausdehnen und auf das Gebiet des Uebersinnlichen, auf das Wesen der Dinge selbst übertragen; will man sich zu einer rationalen Psychologie, Kosmologie, Theologie versteigen, so sind jene Widersprüche und Antinomien unvermeidlich, welche die leibniz-wolfische Philosophie an ihrem eigenen Beispiele zeigt und Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft an eben dieser Stelle entdeckt und auflöst.

4. Kant, Fichte und Schelling in ihrem Verhältniß zu Leibniz.

Der Gesichtspunkt, unter dem die kritische Philosophie entsteht, sucht die Selbsterkenntniß im Sinn exacter Wissenschaft, d. h. die Erklärung der menschlichen Erkenntniß in erster und die der Dinge in zweiter Linie. Von hier aus beschreibt die kritische Philosophie eine Entwicklung, welche dem Verlaufe der dogmatischen analog ist. Wie sich Descartes zur dogmatischen Philosophie verhält, so verhält sich Kant zur kritischen; wie Spinoza zu Descartes, so verhält sich Fichte zu Kant. Wie Leibniz zu Descartes und Spinoza, so verhalten sich Schelling und Hegel zu Kant und Fichte. Und in diesen Verhältnissen scheinen die Philosophen der folgenden Zeit selbst ihre Verwandtschaft mit den frühern empfunden zu haben. Je mehr sich die kritische Philosophie von dem kantischen Dualismus befreit, je näher sie dem Identitätsprincip und dem Begriff der Entwicklung kommt, um so mehr steigert sich ihre Sympathie für Spinoza, um so näher fühlt sie sich mit Leibniz verwandt.

Kant, der Begründer des Kriticismus, beurtheilte die dogmatische Philosophie, d. h. alle Systeme, welche vor ihm da waren, zu sehr im Ganzen, um die Eigenthümlichkeiten der verschiedenen Philosophen genau zu unterscheiden; er hatte weniger Individualitäten als Gruppen vor sich, die er bis in das Einzelne verfolgte. Den Spinoza kannte er kaum oder lernte ihn erst durch Jacobi kennen, und Leibniz faßte er im wolfischen Verstande auf, dem er selbst angehörte, so lange er noch im Dogmatismus verharrte. Die Philosophie, deren Widersprüche er aufgedeckt und deren metaphysische Systeme er gestürzt haben wollte, war die leibniz-wolfische.

Fichte wußte, daß er im äußersten Gegensatze zu Spinoza stehe und daß seinem Princip Leibniz näher verwandt sei. Er sah in Spinoza den Charakter der dogmatischen Philosophie, welcher er selbst in Ansehung der kritischen Philosophie sein wollte. Zwischen ihm und Spinoza bestand nur die Wahlverwandtschaft consequenter und rücksichtsloser Denker, und diese Verwandtschaft fühlte Fichte eben so deutlich, als er den Gegensatz ihrer Systeme einsah. Zwischen ihm und Leibniz bestand eine Wahlverwandtschaft der Grundsätze, die in dem Principe selbstthätiger Eigenthümlichkeit und Kraft übereinstimmten. In eben diesem Punkte, wo sich Leibniz dem Spinoza entgegensetzt, fühlte sich Fichte zu Leibniz hingezogen.

Am bedeutungsvollsten und treffendsten aber urtheilte Schelling

über jene beiden Träger der dogmatischen Philosophie, denen er sich in gleicher Weise congenial fühlte, denn mit Spinoza theilte er das Identitätsprincip und den Pantheismus und mit Leibniz die Idee der Entwicklung im Universum, des Stufenreichs der Dinge, der harmonischen Weltordnung. Wir können von Leibniz und seinem Zeitalter nicht besser Abschied nehmen, als indem wir uns die Urtheile vergegenwärtigen, welche Fichte und Schelling dem großen Begründer der deutschen Aufklärung widmen. Wie er in diesen Urtheilen existirt, so hat Leibnizens Bild uns selbst vorgeschwebt von dem ersten Zuge unserer Darstellung bis zum letzten.

Fichte sagt in seiner zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre: „Leibniz konnte auch überzeugt sein, denn wohl verstanden — und warum sollte er sich nicht selbst wohl verstanden haben? — hat er Recht. Läßt höchste Leichtigkeit und Freiheit des Geistes Ueberzeugung vermuthen; läßt die Gewandtheit, seine Denkart allen Formen anzupassen, sie auf alle Theile des menschlichen Wissens ungezwungen anzuwenden, alle erregten Zweifel mit Leichtigkeit zu zerstreuen und überhaupt sein System mehr als Instrument, denn als Object zu brauchen; läßt Unbefangenheit, Fröhlichkeit und guter Muth im Leben auf Einigkeit mit sich selbst schließen: so war vielleicht Leibniz überzeugt, und der einige Ueberzeugte in der Geschichte der Philosophie."

Und Schelling erklärt in der Einleitung seiner Ideen zu einer Philosophie der Natur: „der Erste, der Geist und Materie mit vollem Bewußtsein als Eines, Gedanke und Ausdehnung nur als Modification desselben Princips ansah, war Spinoza. Sein System war der erste kühne Entwurf einer schöpferischen Einbildungskraft, der in der Idee des Unendlichen, rein als solchem, unmittelbar das Endliche begriff und dieses nur in jenem erkannte. Leibniz kam und ging den entgegengesetzten Weg. Die Zeit ist gekommen, wo man seine Philosophie wiederherstellen kann. Sein Geist verschmäht die Fesseln der Schule, kein Wunder, daß er unter uns nur in wenigen verwandten Geistern fortgelebt hat und unter den Uebrigen längst ein Fremdling geworden ist. Er gehört zu den Wenigen, die auch die Wissenschaft als freies Werk behandeln. Er hatte in sich den allgemeinen Geist der Welt, der in den mannigfaltigsten Formen sich selbst offenbart und, wo er hinkommt, Leben verbreitet."

C. F. Winter'sche Buchdruckerei.